

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI

LEFEBVRE SOSYOLOJİSİ VE MARKSİZME KATKILARI

Yüksek Lisans Tezi

Özgür KIRICI

Ankara, 2026

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI

LEFEBVRE SOSYOLOJİSİ VE MARKSİZME KATKILARI

Yüksek Lisans Tezi

Özgür KİRİCİ

Tez Danışmanı

Doç. Dr. Aksu AKÇAOĞLU

Ankara, 2026

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI

LEFEBVRE SOSYOLOJİSİ VE MARKSİZME KATKILARI

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı
Doç. Dr. Aksu AKÇAOĞLU

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

- 1- Doç. Dr. Aksu AKÇAOĞLU**
- 2- Doç. Dr. Mustafa Kemal COŞKUN**
- 3- Dr. Öğr. Üyesi Osman ÖZARSLAN**

Tez Savunması Tarihi

29.06.2026

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Doç. Dr. Aksu AKÇAOĞLU danışmanlığında hazırladığım "**LEFEBVRE SOSYOLOJİSİ VE MARKSİZME KATKILARI**" (Ankara, 2026)" adlı yüksek lisans tezimdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

24.07.2026

Özgür KİRİCİ

TEŞEKKÜR

Zorlu tez sürecinde elimden tuttuğu ve bana yol gösterdiği için, en önemlisi de beni dinlediği için başta tez danışmanım Doç. Dr. Aksu Akçaoğlu'na teşekkür ederim. Ayrıca sohbetini ve desteğini esirgemeyen Doç. Dr. Halil Çağlar Enneli'ye teşekkür ederim.

Ayrıca bu süreçte kaygıya kapıldığım anlarda yanımda olan ve desteğini esirgemeyen arkadaşlarım Buğra Alemşah Ertuğrul, Orkun Demir, Yusuf Hoşgören, Züleyha Şanlı ve aileme minnettarım.

İÇİNDEKİLER

TEŞEKKÜR.....	i
İÇİNDEKİLER.....	ii
1. GİRİŞ.....	1
1.1. Problem.....	5
1.2. Amaç.....	8
1.3. Kavramsal Çerçeve.....	10
2. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ.....	12
3. TARİH FELSEFESİNİN GELİŞİMİ.....	15
3.1. Tarih Felsefesinde Bilgi Kuramsal Arayışlar.....	15
3.2. Sosyolojinin Doğuşu ve Marksizmin Bilgi Kuramının Sosyolojik Bilgi Kuramına Etkileri.....	18
3.3. Klasik Marksizmden Batı Marksizmi'ne Epistemolojik Kayma Sorunu.....	25
4. KLASİK MARKSİZM'İN İÇERİĞİ.....	28
4.1. Marx ve Engels'in Tarihsel Materyalizmi ve Hegel Mirası.....	35
4.2. Marx ve Engels'in Epistemolojisinin İçeriği.....	42
4.2.1 Üretim Tarzı, Artı-Değer ve Sermaye Birikimi.....	42
4.2.2. Yeniden Üretim Kavramı ve Kültürel Epistemolojiye Giriş.....	47
4.2.3. Emegın Yabancılaşması ve Rıza Üretimi.....	52
4.2.4. Klasik Marksizmin Toplumsal Yapı Yorumu ve Hayatın Değişme Potansiyeli.....	61
5. MARKSİZM İÇERİSİNDE YENİ İÇERİK ARAYIŞLARI.....	66
6. LEFEBVRE'ÜN EPİSTEMOLOJİSİNİN ANA HATLARI.....	84
6.1.1. Gündelik Hayatın Bilgi Kuramı.....	89
6.1.2. Mekânın Üretimi ve Bedenin Edilgenliği.....	99
6.1.3. Zamanın Tabiiliği- Çoklu belirlenim ve Ritim Analizi.....	109

7. KARŞILAŞTIRMALI ANALİZ.....	112
8. SONUÇ.....	122
KAYNAKÇA.....	127
ÖZET.....	134
ABSTRACT.....	135

1 – GİRİŞ

19. yüzyılda yaşanan toplumsal değişimler neticesinde felsefeden kopan beşerî bilimler, toplumsal düzeni yeniden inşa etme görevi üstlenmiştir. Bu yüzyılda sanayi devrimi ön plana çıkmıştır, sosyal ve ekonomik çalkantılar baş göstermiştir. Kapitalizmin ve şehir hayatının gelişmesi neticesinde, sosyal tabakalaşmaya ve toplumsal düzensizliğe çözüm arayan ilk sosyologlar gerek devrimci gerek de reformist ve işlevselci düşünceler eşliğinde büyük anlatıların ve teorilerin yaratıcısı olmuştur. Marksizm bu noktada, kapitalist düzenin eleştirisi olarak ortaya çıkmıştır. Marksizm ile, pozitivist bilim anlayışının reddi eleştirel olarak teşekkül etmiştir (Özlem, 1992, ss. 114-118). Aynı zamanda Marx ve Engels, Alman İdealizminin tarih felsefesi neticesinde Hegel felsefesinin oluşturduğu düşünce sistemine de eleştiriyle gelmişlerdir. Onlara göre, dünyadaki tüm şeyler ve olgular toplumsal dünyanın içinden çıkmaktadır ve tarihin kendisi toplumsal olanın belirlenimi ile ilerlemektedir. Bu bakımdan insan egemen bilim anlayışının karşısına farklı bir epistemolojik görüş olarak toplumsal olanla bireyin arasındaki diyalektik ortaya çıkmıştır. Bu diyalektikte, toplumsal “şeyler” en kök noktada iktisadın belirlenimi ile değerlendirilmiştir (Aysevener & Barutca, 2003, ss. 72-73).

Sosyal bilimlerin doğuşu ile genel metodolojik uzlaşım pozitivism çerçevesinde belirlemiştir (Özlem, 1992, s. 107). Özellikle sosyolojinin ilk düşünürleri (A. Comte, E. Durkheim, T. Parsons) pozitif bilimlerin yöntemi ile sosyal bilimlerin yapılabileceğine dair, bir geçerlilik iddiası ile, ilk sosyoloji çalışmalarını yapmıştır. Pozitivist geleneğe karşı eleştirel zemin Marksizm içerisinde şekil bulmuştur. Sosyal bilimlerin geçerliliği konusunda Marx ve Engels, bilginin sadece gözlem yöntemi ile elde edilemeyeceğini söylemiştir. Marx ve Engels için tarih felsefesi; pozitivist düşüncenin bahsettiği pozitif bilimlerine yanaşma çabasıyla pratik edilmemesi gereken, tarihsellik ve diyalektik düşüncenin merkezde olduğu bir alandır. Marksist düşünce geleneği, diyalektiği sosyal bilimlerde sadece bir metodoloji olarak görmemiştir ve onu tarih felsefesinin içine yerleştirerek insani olanın bilgisinin temel taşı olarak kullanmıştır.

Marx ve Engels için tarihin devindirici gücü, ekonomik ilişkiler ve sınıf temelli toplum okumasından geçmektedir. İktisadi olanın belirlenimiyle beraber, üst-yapıya dair olan şeyler zorunlu bir yansıma olarak görülmüştür (Marx, 2011, s. 325). Bu teorinin açtığı yol, klasik düşünce için aynı zamanda üst-belirlenimlerin teferruatlı okumasını sağlamaya izin vermemiştir. İdeoloji ve kültür gibi üst-belirlenime dair olan topluma dair bilgi katmanları, tarihsel materyalizmin bir çıktısı olarak kabul edilmiştir. Bundan dolayı toplumsal gerçekliğin okumasına dair kültür, ideoloji, sanat, bilim, mekân ve gündelik hayata dair katmanlar klasik düşüncede ikincil plana itilmiştir. Klasik Marksizmin bilgi kuramı, özellikle ekonomi politik alanda teşekkül etmiştir. Klasik düşüncede, toplumsal bilginin olanaklılığı ve yapısı *tarihsel materyalizmin* güdümünde ilerlemiştir. Ancak Batı Marksizmin doğuşu ile *tarihsel materyalist* yönteme eklemeler yapılmıştır. Farklı temalar ve teoriler, Marksizm içerisine girmiştir. Ekonomik belirlenimin yeterli olup olmaması sorusu üzerine kültürel hayata dair birçok kavram Marksist literatürde teşekkül etmiştir. Kültür, ideoloji, gündelik hayat gibi kavram ve temalar 20. yüzyıl ile Marksizmi yeniden ele almıştır (Anderson, 2007, ss, 119-120). Kavramsal çeşitlilik aynı zamanda toplumsal tahayyülün nasıl ele alınacağına dair epistemolojik farklılıklara vesile olmuştur. Toplumsal tahayyül, Batı Marksizmin doğuşu ile çoklu belirlenimlerin arasında gözlemlenmeye çalışılmıştır. Ekonomi politik alan terk edilmemiştir ancak düşünürlerin gayesi ekonomi politik olanla birleşik olan kültür sahasının incelenmesinde içkin olmuştur. Bu noktada Marksizm içerisinde farklı sorular teşekkül etmiştir. Bu bakımdan bu çalışmanın sorusu olacak elzem bir ikilik ortaya çıkmıştır: Marksizmin bilgi felsefesi bir kopmaya mı ya da genişlemeye mi tekabül etmektedir?

İnsan pratik etkinliğinde olduğu kadar kuramsal etkinliğinde de toplumsal bakımdan belirlenmiş olduğundan, bunun sonucu ideolojisi, yani düşüncesinin din, felsefe, sağıtöre, sanat, hukuk, bilimler gibi biçimleri, kendisi de üretimin gelişmesi tarafından belirlenmiş bulunan toplumsal gelişmesinin yansımalarından başka bir şey değildir (Marx, 2011, Ekler, s. 325).

Lefebvre örneğinde ise gündelik hayat, mekân, beden ve zaman modern zaman kapitalizmin eleştirisinde başat konular olmuştur. Klasik Marksizmin tarihsel materyalizmi, Lefebvre’ün “ekonomizm” olarak tanımladığı bir ideolojik boyutun eleştirilmesine mahal vermiştir. Klasik Marksizmin epistemolojik sahası, “ekonomik belirlenimcilik” ve “ekonomizm” çizgileri arasında dolaşan katı bir epistemoloji olarak yer almıştır. “Ekonomizmi hiçbir sıfatla, hiçbir düzeyde kabul edemeyiz ve onaylayamayız. Ekonomizm yanlıştır, çünkü bu toplumu oluşturan şeyi küçümser.” (Lefebvre, 2007, s. 95). 20. yüzyıl ile tahayyül edilen toplumların “en uç” safhalarının gerçekleşmemesi, rasyonel insan/toplum fikrinden iki dünya savaşı sonucunda çıkılması neticesinde gerçekliğin parçalanışı, Marksizmin pratiğinin yenilgiye uğraması, Stalinist Sovyet pratiğinin durumu ve dünyada solun genel olarak gerileyişi ile Marksizmin epistemolojisinde değişim yaşanmıştır (Anderson, 2007, s. 78). 20. yüzyıl ile Marksizmin mahiyeti, Marx’ın biliminden nispi olarak farklılaşarak “Genç Marx’a” özgü Hegel felsefesi neticesinde gelişen ve kültürel sahayı içerisine alan Marksizmin yeniden okuması neticesinde bilgi kuramın zemininde esnemeler olmuştur. Bu bakımdan, Lefebvre örneği üzerinden, bireyin/mekânın/zamanın sosyolojisini yapmak Marksizmin epistem sahasına girmiştir.

Klasik Marksist düşünceye karşı gelen eleştirilerden birisi Lefebvre tarafından sunulmuştur. Ona göre, *tarihsel materyalizmin* mahiyeti, sadece bir ekonomik ilişki ve sınıf meselesinden ziyade aynı zamanda toplumsal yaşamın varlığına dair problematiktir (Lefebvre, 1968, ss. 26-27). Bu bakımdan kapitalizmin ve üretim ilişkilerinin tezahürleri, sadece meta üretimi konusunda değil mekânın, gündelik hayatın ve zamanın üretimine de kapı aralamaktadır. Lefebvre için kapitalizmin ideolojisi, yaşam felsefesinin alanına girmektedir. Lefebvre bu argümanlarıyla beraber Marksist epistemoloji ve yöntemin yenilenmesine dair sosyolojisini tatbik etmiştir. Lefebvre’ün özellikle gündelik hayat eleştirisi, bireyin gündelikliğinde yaşadığı tahakküm ve ideoloji biçimlerini göstermesiyle farklı bir bili kuram sahası sağlamıştır. Bundan böyle Marksizm içerisinde, gündelik yaşam basit bir yaşam formu olarak algılanmayıp,

kapitalizmin kök saldığı bir alan olarak incelenmiştir. İdeoloji, gündelik hayatın içerisinde barınmasıyla somuttan soyuta giden bir tahakküm biçimi olarak tanımlanmaya başlamıştır. Ayrıca kapitalizmin yeniden üretim biçimlerini analiz eden Lefebvre, üretim süreçlerine birleşik olan yeniden üretim süreçlerinin kapitalizmin devamlılığı açısından önemini vurgulamıştır. Lefebvre ile kapitalizm, salt bir ekonomik sistem olmasından ziyade bir gerçeklik olarak değerlendirilmeye başlanmıştır.

Hâlâ eksik olan bu analizlerden, gündelik hayatın daha geniş bir sistem içindeki bir “alt-sistem” olarak tanımlanamayacağı sonucu çıkar. Tersine: Gündelik hayat “altyapı”dır ve üretim tarzı, bu altyapının programlanması yoluyla, bu altyapıdan yola çıkarak sistem haline gelmeye çalışır. Dolayısıyla, kapalı bir bütünlüğün kendi kendini düzenlemesi söz konusu değildir (Lefebvre, 2015, s. 50).

Bunlarla birlikte Marksizm’e yeni temaların girişı, Marksizmin devrimciliğinin hangi sahada ilerleyeceğine dair problemleri beraberinde getirmiştir. Klasik Marksizm ve Batı Marksizmi arasındaki fark, epistemolojinin kayışını resmederken, teorik devrimci potansiyelin ne şekilde açığa çıkacağına dair tartışmalara neden olmuştur. Bu tartışmalar, Marksizm içerisinde bilim anlayışının değişimine de yol açması itibari ile Marksizmin epistemolojisinin kökünü yeniden ele almaya ve tartışmaya mahal vermiştir (Anderson, 2004, ss. 22-23). Bu noktada ana problem, Marksizm içerisinde epistemolojik kayışın bir kopma mı yoksa bir genişleme mi olarak düşünülmesi ile ilgilidir. Bu problem bu çalışmada, Klasik Marksizmin temel eserleri ve Lefebvre’ün yapıtlarındaki bilgi kuramsal içeriklerin karşılaştırmalı analiziyle beraber irdelenecektir.

Modern zamanın eleştirisi sosyoloji disiplini için önem arz etmektedir. Kapitalizm eleştirisiyle beraber Marksizmin modern zamanın eleştirisi de geçerlidir. Liberal külliyat, toplumsal tabakalaşmadaki dikey hareketliliklerin olumsuzluğunun referansı ile özgürlük kavramını ele alır. Bu bakımdan Marksizmin özgürlük kavramını yeniden kurguladığı doğallıkla söylenebilir. Özgür birey kavramının eleştirel okuması, Marksizmin yabancılaşma kavramını sistemli bir

hale sokmasıyla paralellik gösterir. *Yabancılaşma*, Klasik Marksizm için, üretim ilişkileri ve emek sonucunda bireyin nesneye yabancılaşması neticesinde oluşan bir kavramdır (Marx, 2011, ss. 138-154). Bu bakımdan, Marksizmin sosyoloji ayağı ve birey/toplum tahayyülü iktisadi olanın içerisinde yer almaktadır. Ancak Lefebvre ile *yabancılaşma*, bütünlüklü insanın bütünlüklü bir hayat idamesinin çıktısıyla ilgilidir. Lefebvre’de yabancılaşma ve özgürlük kavramının eleştirisi, toplumsal ve dünyevi hayatın her bir noktasında oluşan ve deneyimlenen “şey” olmasıyla değerlendirilir. Aynı zamanda bu kavramın deneyimlenen ve yaşanılan olmasıyla yeniden kurgulanışı, Marksizmin katı bir yapısalcılıktan sıyrılmasını sağlar. Marksizm ile modern zamanın eleştirisi; üretim ilişkilerinde, kentte, gündelik hayatta, zamanda, toplumsal kurumlarda ve yaşam dünyasının mikro ve makro boyutlarında eleştirel olarak bulunur.

1.1. Problem

Günümüzde, dijital dünyaya giderek nüfuz eden kapitalizm, emeğin kullanımının farklı alanlarda örneklerini sunuyor. Dijital kapitalizmle beraber emek, sadece fabrikalarda şekillenen yapısından ziyade mesleki hayatın her bir formunun ve bu formların her bir uzamının tahakkümü içerisinde yer almaktadır. Bu bakımdan, toplumsal düşüncede ve sosyolojide, toplumsal gerçekliği görmenin yolu emeğin ne şekilde tahakküm altına alındığına dair sorularla gerçekleşiyor. Toplumsal gerçeklik; *tarihsel materyalizmin* izinde, günümüzü okuyabilmek anlamında farklı emek alanlarının analiz edilmesiyle ortaya çıkabilir mi? Yoksa günümüzü anlamak için, farklı alanların emek süreçleriyle beraber aynı zamanda yeniden üretim süreçlerini ve toplumsal hayatın gündelik formlarını da düşünmek mi gerekir? Ayrıca gündelik hayattaki boş zaman mefhumunun önemi, günümüz için ne derece geçerli olabilmektedir? Günümüzde gündelik hayat, mesleki hayatın yeniden üretimi neticesinde -hatta mesleki hayatın bir kopyası olarak- yaşanırken sosyolojik analiz nasıl yapılabilir? Tüm bu soruların ışığında,

Marksizmin tarihselliği ve Marksizmin muhtelif temalarının deşifresinin önemi günümüzde yıpranmadan önem arz etmektedir.

Marksizm kendi içerisinde durağan bir öğreti olmasından ziyade tarih içerisinde yenilenen bir yapıya sahiptir. Marksizm içerisinde yaşanan değişimlerin, epistemolojik açıdan bir kopuş veyahut genişleme sıfatları adında incelenmesi elzemdir. Kopuş, Marksizm içerisinde, Althusser'in "Genç Marx" ve "Olgun Marx" ayrıştırmasıyla Marx'ın kendi eserleri içerisindeki epistemolojik farklılığı gözetmek için kullanılan bir kavramdır (Althusser, 2002). Ancak bu çalışmada bu kavramın mahiyeti, Marx'ın kendi düşünsel eserlerinin arasında değil Marksizmin kendi tarihinin içerisindeki devinimleri ile incelenmesine özgüdür.

Genişleme: Bu kavram, Marksizm içerisine yeni temaların girmesiyle teorinin düşünsel artma ve genişleme eğilimine tekabül etmesi anlamına özgüdür. Kültür, kimlik, ekoloji, teknoloji, hegemonya, sanat ve bilim gibi temaların Marksizm içerisinde cereyan etmesi, Marksizmin içerisindeki epistemolojinin genişlemesi anlamına mı gelmektedir?

Kopuş: Bu perspektif ise Marksizmin kurucu ilkelerinden bir vazgeçiş anlamına gelip gelmediğini sorgular. En başta bu kavram; ekonomi politik ve tarihsel materyalizm teorilerinden vazgeçiş anlamına gelmekle ithaf edilebilir.

Marksizmin bilgi kuramı kendi tarihi içinde değişikliğe uğramıştır. Marksizmin temellerinde, toplumsal şeylerin ilk nedenlerinin bulunduğu uzam ekonomik olan ile ilinti içerisinde. *Tarihsel materyalizmin* mahiyeti, toplumsal olguların ekonomik olanda ve özelde üretim ilişkilerinde gözlenmesinin tanımıdır. Marx ve Engels için, dünya tarihi, üretim araçlarının kimin elinde olduğunun ve bu üretim ilişkilerinin ne şekilde gerçekleştiğinin içeriği ile oluşagelmıştır. Marksizm içerisinde bilgiyi edinme süreciyle ilgili farklılaşmalar, sadece politik ve ideolojik boyutta değil aynı zamanda sosyoloji disiplinine özgü bilginin kaynağı problemini de kendi içerisinde getirmiştir. Marksizm içerisinde muhtelif bilgi anlayışları, sosyoloji için

Marksist düşüncenin hangi alanda ve epistemolojide ilerlediğine dair farklı soruları beraberinde getirmiştir. Alt-yapının Klasik Marksizm içerisinde göreceli özerkliği, 20. yüzyıl Marksizmi tarafından eleştiri konusu olmasıyla beraber farklı toplumsal tahayyüller teşekkül etmiştir. En geniş anlamıyla kültürel alan, alt-yapıyı kendi başına etkileme argümanı ile Batı Marksizmin birincil analiz konusu olmuştur.

Bu tarih anlayışı, demek ki, gerçek üretim sürecinin, yaşamın dolaysız maddi üretiminden başlayarak açıklanmasına ve bu üretim tarzına bağlı ve onun tarafından yaratılmış karşılıklı ilişki biçimlerinin, yani değişik aşamalarındaki sivil toplumun, bütün tarihin temeli olarak kavranmasına; ve onun Devlet halindeki eylemi içinde gösterilmesine, bütün değişik teorik ürünlerinin ve bilinç, din, felsefe, etik, vb., vb. biçimlerinin açıklanmasına ve bunların kökenlerinin ve gelişmelerinin bu temelde ele alınmasına dayanır; bu da, doğal olarak, işi bütünlüğü içinde göstermeye (ve değişik yönlerinin karşılıklı etkisini incelemeye) olanak verir (Marx & Engels, 2010, ss. 67-68).

20. yüzyılda Marksizmin içerisinde, toplumsal bilginin kültürel olanın sahasına kayışı gerçekleşmiştir. Ekonomik bilgi uzamı, Marksist teorinin alt-yapısını oluşturmaya devam etse de Marx ve Engels'in üst yapı olarak vurguladığı kültürel alan, Marksist epistemolojinin içine nüfuz etmeye başlamıştır. Toplumsalın bilgisi, diyalektik olarak, alt yapı ve üst yapının ilişkisi neticesinde tekrardan değerlendirilmeye başlanmıştır. Bu çalışmada, bu epistemolojik kayışın örneği Lefebvre üzerinden ilerleyecektir. Lefebvre ve felsefesi, ele alınacak olan epistemolojik farklılaşmanın en özgün örneklerinden başlıcalarına sahiptir. Klasik Marksizmde sistemli bir şekilde ele alınmayan ve sosyoloji disiplininde de çok az ele tartışılan toplumsal düşüncenin bir bağlamı olarak gündelik hayat, kendi başına toplum felsefesinin içine girmiştir. Bununla beraber Lefebvre, toplumun gerçekliğine ve analizine dair -ve hatta devrime dair olumsuzluğu-teorileri gündelik hayatın mikro boyutunda değerlendirmeye almıştır. Çalışmanın amacı ve problemi, Marksizm'deki epistemolojik değişimi göstermek iken bunun örnek sel sacayağını Lefebvre oluşturacaktır. Bu çalışma açısından Lefebvre felsefesinin örnek olmasının ana

nedeni, Lefebvre'ün toplumsal olanın en “bayağı” noktası olarak değerlendirilebilecek gündelik hayatı ele almasında yatmaktadır. Toplumsalın, dünyanın ve olup biten her şeyin ifadesi ve açıklaması, Marksizm içinde artık iktisadi olanın belirleyiciliği altında, fakat aynı zamanda yaşanan ve gerçekleşen süreçlerin nispi özerkliğinde aranmaya başlanmıştır.

Gündelik hayat, genel olarak yaşamın, toplumsal pratiğin yalnızca mütevazı ve iğrenç yanı mıdır? Buna cevap verdik ve yine vereceğiz: hem evet hem hayır. Evet, mütevazı ve iğrenç yanındır, ama yalnızca bu değildir. Aynı zamanda insani olanın gerçekleştiği yer ve zamandır; tabii eğer başarısız kalmıyorsa; çünkü büyüklüğü ve meziyeti ne olursa olsun, parçalı, uzmanlaşmış, bölünmüş faaliyetin tamamen kavrayamadığı yer ve zamandır (Lefebvre, 2013, s. 28).

Bu çalışmada epistemolojik kayışın mahiyetini anlamak için, birbirinden görünüşte en uzak iki epistemi ele almanın doğru olabileceği düşünülmüştür. Bu çalışma, Marksizm içerisindeki epistemolojisinin değişimine odaklanacaktır. Marksizmin epistemolojisinin içerisinde referans bilgi kuramsal sahası nedir ve nasıl değişmiştir? Bu değişimin Marksizmin mahiyeti açısından nasıl bir önemi vardır? Yapı-eylem, mikro-makro, altyapı-üst belirlenim ikilikleri Marksizmin epistemolojik sorununun başat alt başlıkları ve problemleri olarak yer alır. Bu ikiliklerin Klasik Marksizmdeki yeri ile Batı Marksizm'deki yerleri farklıdır. Bu farklılığın epistem sahaları da doğal ve zorunlu olarak farklıdır.

1.2. Amaç

Bu çalışmanın ana amacı, Marksist gelenekteki epistemoloji tartışmalarını, Lefebvre'ün kavram ve düşünceleri neticesinde resmetmek olacaktır. Batı Marksizmi ile ortaya çıkan Marksizm içerisindeki epistemolojik değişim, Lefebvre örneği üzerinden ele alınacaktır. Özellikle bilgi probleminin nasıl ele alındığına dair Marksizm içerisindeki değişimler tezin amacına içkin olacaktır. Gündelik hayatın, mekânın ve zamanın Marksizm içerisinde araştırma konusu olması,

iktisadi alt-yapının devrimci potansiyeline dair güven kaybının neticesinde örnek olarak sunulacaktır. Aynı zamanda gündelik hayat örneği ve Lefebvre felsefesi, Klasik Marksizm referansı noktasında, benzerlikler ve farklılıklar neticesinde, kavramların evriminin önemi atfedilerek incelenecektir. Literatürde, Türkçe kaynaklarda Lefebvre üzerine çalışmalar sınırlı sayıdadır. Lefebvre üzerine çalışmaların sınırlı olması gibi aynı zamanda Marksizmin yolculuğunda, epistemolojik tarihselliğinde yine Türkçe kaynaklarda yapıtlar ve çalışmalar bulmak oldukça zordur. Bu bakımdan bu çalışmanın amacını ve problemini oluşturan konulardan birisi de literatürde bu konuda katkı sağlamak olacaktır.

Bu çalışma, mekânın üretimi ve gündelik hayatın ideolojik boyutunun değerlendirilmesiyle, Klasik Marksizmin *tarihsel materyalizmine* bir kopma veyahut genişleme neticesinde ne şekilde mukayese edileceğine dair sorgulamaları amaçlamaktadır. Alt-yapı ve üst-yapı arasındaki diyalektik neticesinde, epistemoloji sürekliliğinin Lefebvre örneği üzerinden nihayeti kavramsal olarak tartışılacaktır. Ayrıca yabancılaşma kavramı, Klasik Marksizmde üretim ve emek süreçlerine özgü bir kavram iken Lefebvre örneğinde mekâna, gündelik hayata ve zamana sıçrama yapan, bu epistemlerde bulunan bir teoridir. Yabancılaşma kavramının Marksist literatürde epistemolojik sürekliliğini tartışmak farklı bir amaç olacaktır. Klasik Marksizmdeki ikili diyalektik anlayışın (üretim-tüketim, emek-sermaye gibi) Lefebvre ile üçlü diyalektik biçimine dönüşmesi, Marksizm içerisindeki diyalektik metodun tarihselliğinin analizine neden vermektedir. Bu çalışmada, bu süreklilik ve değişim değerlendirilecektir.

Bu çalışmada amaç, Marksizmin 19. yüzyıldan 20. yüzyıla geçtiğinde, epistemolojik teorik çerçevesinin değişimine dair metodolojik bir analizi planlamaktadır. Bu bakımdan spesifik hedefler şu şekilde sıralanabilir:

Epistemolojik Sürekliliğin İzini Sürmek: Klasik Marksizmin ekonomik belirlenimcilik nezdinde, tarihsel materyalizm teorisinin Lefebvre ile gündelik hayat eleştirisi ve mekânın üretimi gibi teorileriyle ne şekilde dönüştüğünü saptamak amaç olacaktır. Bu bağlamda,

Marksist kuramın nesnesinin metadan mekâna ve gündelik hayata dönüşen yapısını sorgulamak, Marksizmin epistemolojisine dair sürekliliği tartışmakta yardımcı olacaktır.

Sosyolojik Olarak Araştırma Nesnesinin Tarihselliği: Yabancılaşma kavramının, Klasik Marksizmdeki öncül nedenleri emek ve üretim süreçleriyle ilintiliyken Lefebvre ile mekâna, gündelik hayata ve zamana yavaş izdüşümü neticesinde, eleştirel ekolün araştırma nesnesinin tarihini sorgulamak amaçlardan bir diğeri olacaktır.

Hegel ile Olan İlişki: Marksizmin felsefesinin sürekliliğini Hegel felsefesinden alınan feyze göre değerlendirmek yine bu çalışmanın amacı olacaktır. “Genç Marx’ın” felsefe temelli teorilerine geri dönüş ve yabancılaşma gibi kavramların daha bütünlüklü analizinin teşebbüsü neticesinde gelişen Batı Marksizmin ve Lefebvre’ün düşünceleri incelenecektir.

Alt-Yapı ve Üst-Yapı Arasındaki Geçişler: Marx ve Engels’in üst-yapıya dair olan “şeylerin” açıklaması olarak yansıma teorisinin, Lefebvre ile reddedilip üst-belirlenimlerin diyalektik epistemolojide etkin bir bileşen olarak değerlendirilmesiyle beraber alt-yapının mutlaklığının terk edilmesine dair görüşün geçerliliğinin sorgulanışı bu çalışmada incelenecektir.

1.3. Kavramsal Çerçeve

Epistemoloji bu çalışmada, Marksizm içerisinde nasıl değerlendirildiğine dair kavram olarak ele alınacaktır. Marksizm sadece ekonomik eleştiri ve muhalif bir politik argümana özgü bir teori olmayıp aynı zamanda toplumsal bilginin ele alınış tarzı ile ilgili epistemolojik bir problematiği de dile getirir. Bu bakımdan bu çalışmanın da konusu olan, bilginin ele alınışıyla ilgili toplum yorumu, Marksizm içerisinde bir temel sorunsal olup tarih içerisindeki gelişimi sosyoloji bakımından önem taşımaktadır. Bu bakımdan çalışmada ana kavram epistemoloji olacaktır.

Marx ve Engels, toplumsal gerçekiğin anlaşılması konusunda tarihsel ve iktisadi süreçlerin öneminden ve belirleyiciliğinden bahseder. Onların epistemolojik olarak toplum felsefesine karşı yönelimi, idealist felsefesinin karşısında materyalist bir görüşü belirtir. Bu bakımdan Marksizm ile toplum ve tarih felsefesinin materyalist ayağı ilk defa iktisadi ilişkilerin sistematik bir analiziyle yapılmış olur. Tarihsel materyalizm teorisi ile Klasik Marksizmin epistemolojisini bu kavramla belirtmek yerindedir. Kısacası Klasik Marksizm için toplumsal bilginin üretimi maddi ilişkilerin bilimsel bir analizi ile mümkündür.

Marksizmin bilgi anlayışı özellikle Alman İdeolojisi (2010) ve Kapital I (2012a), II (2012b), III (2015) eserlerinde sistematik olarak anlatılır. Bu eserlerde; toplumsal yapı, toplumun bilgisinin nasıl ele alınacağı, sınıf ilişkileri ve üretim tarzı kavramlarından bahsedilir. Toplumsal yapının yaratıcı nedenleri bu ana kavramlar neticesinde açıklanır. Çalışma boyunca bu kavram ve eserler Klasik Marksizmin epistemolojisi için referans noktası oluşturacaktır. Bununla beraber Batı Marksizmi toplumsal gerçekiği, sadece üretim ilişkilerinde görmeyerek aynı zamanda onu üst-belirlenimin sahasında kültürel ilişkilerde görür. Bu bakımdan Kültürel Marksizmde Lefebvre örneği; gündelik hayatın, zamanın sosyolojisi ve beden ve mekânın sosyolojisinin Marksist bir analizini yaparak üst-belirlenimine odaklanır. Bu analizlerle beraber Marksizm içerisinde epistemolojik saha hem genişler hem de kendi içerisinde kayışlar yaşar. Epistemolojik kayış ile Marksizm kendi içerisinde sadece kavramsal bir genişlemeye değil aynı zamanda toplumsal bilginin üretiminde tartışmaları getiren kuramsal farklılıklara tabi olur. Sosyoloji biliminde, Marksizmin toplumsal bilgi anlayışının tanımını farklı düşünce ve ekolleri barındırır. Marksizm içerisinde epistemolojik farklılıkların çerçevesini sunmak bu çalışma için amaç olacaktır.

Alt-yapı (yapı) ve üst-yapı (üst-belirlenim) kavramları bu çalışma neticesinde önemli birer kavram olacaktır. Klasik düşüncenin toplumsal formasyonunun maddi üretim ilişkileri çerçevesinde değerlendirilmesine binaen kullanılan alt-yapı kavramının üst yapıya açılımı ve

kavramların önemi çalışma için elzem olacaktır. Yabancılaşma kavramı, çalışma içerisinde ele alınan düşünürlere göre değerlendirilip, Hegel felsefesi ve genel olarak Alman İdealizminin sübjektif tarih okumasına açılan penceresine göndermede bulunacaktır. Ayrıca klasik düşüncedeki alt-yapı temelli yabancılaşma kavramının mahiyeti teoriler arası karşılaştırma yöntemiyle belirtilecektir. Gündelik hayat, mekân ve ritimanalizm üst-yapıya dair toplum okumasının Lefebvre felsefesi içerisinde başat örnekleri olarak ele alınacaktır. Bu kavramlar, klasik düşüncenin sınıf ilişkileri okumasının, modern dünyadaki yeniden üretiminin ideolojik boyutuna atıf yapacaktır. Çoklu belirlenim kavramı, diyalektik metodun farklılaşması ve evrimleşmesine dair analiz edilecektir. Bu kavram, Lefebvre felsefesine içkin olmasıyla, toplumsal hayatın ikili diyalektik neticesinde okunamayacağına dair bir teoridir. Bu bakımdan çoklu belirlenim, gündelik hayatın ve toplumsal formasyonun girift yapısına dair atfıyla, Marksizm içerisinde toplumsal okumanın hangi nitelikte değiştiğine dair sorgulamanın aracı olacaktır.

2. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Bu çalışmanın amacı, Marksizm tarihinde Marksist düşünürlerin bilgi sahalarının farklılığını göstermek ile Lefebvre'ün Marksizme katkılarını tartışmak olacaktır. Ele alınacak olan tartışma nitel araştırma tekniğine özgü içerik analizi ile tatbik edilecektir. Sosyolojide, nitel bir araştırma yöntemi olan içerik analizi, teorik ve kuramsal çalışmalarda araştırılan konunun yazınsal ifadesini anlamak ve yorumlamak neticesinde kullanabilmektedir. Gözlem ve görüşme gibi veri toplama süreçlerinin olanaklı olmadığı araştırma biçimlerinde, içerik analizi yapan araştırmacı birincil kaynaklardan yola çıkarak metinler ve belgeler aracılığıyla çalışmasını tatbik eder (Yıldırım & Şimşek, 2011, s. 227). İçerik analizinde örneklem seçimi, ele alınacak konunun içeriğine göre farklılık gösterebilir (Sak & Sak & Şendil & Nas, 2021, s. 230). Örneğin bu

çalışmadaki gibi, kuram çalışması temelli bir yaklaşımda Marksizm içerisindeki düşünürlerin birincil kaynaklarına başvurmak içerik analizinin örnekleminin bir örneğini oluşturur.

İçerik analizinde amaç, betimlenen analizlerin daha derin bir şekilde incelenerek yeniden yorumlanması ve nihayetinde metnin gözükmeyen kısmını okuyucuya aktarmaktır. Sosyal bilimlere özgü çalışmalarda kavramların dünyasına girebilmek ve kavramları yeniden yorumlamak, en az gözleme dayalı araştırma tekniklerin kadar değerlidir. Araştırmacı, kavramları belirli kodlara göre yeniden yorumlar. Bu kodlar neticesinde kendine temalar oluşturur. Temaların varlığı, farklı teorileri, araştırmacının bakışıyla tek bir yorumlayıcı tarafından mukayese yöntemi ile yeniden ele alabilmesine olanak verir. Bu araştırma yönteminde, verilerin kodlanması ilk ayak olarak belirlenir. Örneğin bu çalışmada, Marksizm teorisi içerisindeki alt-yapı ve üst-yapı gibi kavramlar, sadece ifade edildikleri biçimiyle değil aynı zamanda yazarların genel yazınları arasında hangi amaç ve niyetle kullanıldığına göre belirlenir ve kodlanır. Ardından temalar belirlenir. Temalar bu çalışma örneğinde, alt-yapı ve üst-yapının epistemolojik anlamda sosyal bilimlerin tartışma konusu olarak bilginin ele alınış tarzıyla ilgili olarak kategorik bir şekilde şekillenir. Ardından tekrardan kodlara dönülür. Klasik Marksizm için *tarihsel materyalizm* bir koddur. Aynı zamanda Lefebvre için *gündelik hayat* farklı bir kod olarak örnek teşkil eder. Araştırmacının verileri, bu kodlar ve temalar neticesinde tekrardan değerlendirilir. Bu sağlamalar neticesinde araştırmacının verileri, kodlar ve temalar kesinleşir. Akabinde temalar arasındaki ilişkiler saptanır ve bu böylece karşılaştırmalı kuramsal analiz yapılabilir. Temalar, araştırma soruları neticesinde organize edilir. Bu bakımdan, “Batı Marksizmi ile Marksizm içerisinde bilgi kuramsal noktada bir kopuş olmuş mudur?” sorusunun cevabı, temaların belirlenmesi ve temaların veriler neticesinde değerlendirilmesiyle yapılabilir. Kodlara ve temalara göre veriler aktarılır. Veriler betimlenir ve birincil metinlerin ve yazarlarının fikirleri ve teorileri, araştırma boyunca aktarılır. Nihayetinde, temalar içerisindeki veriler karşılaştırmalı bir analizle sonuca bağlanır (Yıldırım & Şimşek, 2011, ss. 228-240).

Raporlaştırma kısmında, akla yatkınlık verilerin temalar neticesinde yorumlanmasında araştırmacının sübjektifliğine dair tehlikeyi ortadan kaldırır. Aynı zamanda araştırma inandırıcı olmak zorundadır. Bu sayede verilerin yorumlanmasında, gerekçeler okuyucuya sunularak araştırmanın bilimsel ayağı tatbik edilmiş olur. Araştırmanın önemi belirtilmelidir. Bu sayede araştırmanın özgünlüğü ve hangi probleme yönelik yapıldığına dair okuyucunun cevabı oluşmuş olur. Araştırma aynı zamanda okunur ve anlaşılır olmalıdır. Bunun başlıca nedeni, içerik analizinde, nicel ölçüm tekniklerinden ziyade yorumlama fiilinin baskın olmasıyla kavramların ve içeriğin tam betiminin ve yorumunun elzem olmasıyla ilintilidir (Yıldırım & Şimşek, 2011, ss. 241-242).

Bu çalışma, Batı Marksizmin tarihsel olarak teoriye özgü anlamda dönüşümünü ve değişimini tartışacaktır. Batı Marksizmin başlıca sac ayakları kısaca anlatılacak ve epistemolojik teorileri betimlenecektir. Marksizmin kendisi; araştırma nesnesi, mekân, zaman ve amaçları doğrultusunda tarih içinde farklılaşmalara gitmiştir. Bu mukayesenin başlıca amacı, Marksizm içerisindeki epistemolojik alt-yapının kendi içerisindeki değişimini göstermek olacaktır. Klasik Marksizmin güven kaybı, yeni Marksist düşüncelerin gelişinin yarattığı etkiler ile incelenecektir. Gündelik hayatın, mekânın ve zamanın Marksizm içerisinde araştırma konusu olması, iktisadi alt-yapının devrimci potansiyeline dair güven kaybının neticesinde örnek olarak sunulacaktır. Aynı zamanda gündelik hayat örneği, Klasik Marksizm referansı noktasında, benzerlikler ve farklılıklar neticesinde, kavramların evriminin önemi atfedilerek incelenecektir. Bu çalışmada yöntem, öncelikle Klasik Marksizmin çıkış aşamasını, Hegel'den aldığı feyzin tartışması yapılarak başlayacaktır. Akabinde Batı Marksizme feyz verebilecek dolayimli düşünceler aktarılmaya çalışılacaktır. Sonrasında, Lefebvre'ün felsefesi ile, Marksizm içerisindeki değişimin ana hatları belirlenmeye çalışılacaktır. Lefebvre'ün üst-belirlenim temelli örnekleri -mekân, gündelik hayat, zaman- Klasik Marksizmden farklı olarak ekonomizm neticesinde oluşan belirlenimlerin dünyasının bir resmini sunacaktır. Son olarak

Marx & Engels ile Lefebvre arasındaki süreklilikler ve kopuşlar tek bir başlık altında incelenerek Batı Marksizmin epistemolojik teoride nasıl dönüştüğü tartışılacaktır. Marx ve Engels'in çalışmalarının mahiyeti öncelikle Hegel'den miras aldıkları diyalektik yöntemin açıklaması üzerine tartışılacaktır. Hegel'den farklılıklar ve Hegel'e benzer yönler; yöntemin ve teorinin içerisinde belirlenmeye çalışılacaktır. Tarihsel materyalizm teorisi üzerinde durulup, Marx ve Engels'in epistemolojisinin temel hattı gösterilecektir. Marx ve Engels'in ekonomi politiğin eleştirisine dair çalışmalarının içeriği betimsel birer örnek teşkil edecektir. Bu kavramların açıklanması, epistemolojinin temelinde gösterilmeye çalışılacaktır. Lefebvre bölümünde; mekân, ritim, gündelik hayat ve çoklu diyalektik kavramları Klasik Marksizmden ayırma ve üst-belirlenime yaklaşma anlamında örnek kavramlar olarak belirlenecektir. Bu çalışmada Marx & Engels ve Lefebvre'ün epistemolojilerinin tematik analizi tablodaki kategorileştirme neticesinde ilerleyecektir:

Epistemoloji	Toplum Okuması	Alt-Yapı ve Üst-Yapı Arasında Odak	Hegel ile İlişki	Tarih Fikri
K. Marx & F. Engels	Yapılandırılmış Gerçekliğe İçkin Toplum	Alt-Yapı	Olgun Dönem Çalışmalarında Hegel'den Materyalist Düzlemde Kopuş, Diyalektik	Tarihsel Materyalizm

			Düşüncenin Devamlılığı	
H. Lefebvre	Yapılandırılmış Gerçekliğe İçkin Toplum	Üst-Yapı	Hegel'den Materyalist Düzlemde Kopuş, Diyalektik Düşüncenin Devamlılığı	Tarihsel Materyalizm, Gündelik Hayat, Mekânın Eleştirisi, Bedenin Fenomenolojisi, Zamanın Sosyolojisi

3. TARİH FELSEFESİNİN GELİŞİMİ

3.1. Tarih Felsefesinde Bilgi Kuramsal Arayışlar

Marksizmin epistemolojisine geçmeden önce epistemoloji kavramının tanımına ve tarihsel ilerlemesine bakmak gerekir. “Epistemoloji kelimesi, Yunancada “Bilgi” anlamına gelen episteme ve “bilim”, “açıklama” ve “söz” gibi anlamlara gelen logos kelimelerinin birleşiminden oluşur” (Erdem & Tunçel & Aytış & Biçer & Şen & Özgökman & Akdemir & Özgen & Önal & Çelikkan & Yıldırım, 2014, s. 70). Epistemolojinin tanımı, en geniş anlamda bilginin bilimi olarak yapılabilir. Sosyal bilimlerin başlangıcından itibaren, bilginin ne şekilde ele alınacağına dair birçok metodoloji üretilmiştir. Toplum bilimlerinde bilginin doğasını ele almak, çok eski olmayan bir tartışma konusudur. 19. yüzyılda felsefeden kopan ve özerk bir disiplin haline gelen sosyoloji bilimi, toplumsal bilgi yolunda metodolojik problemleri tartışmış, toplumsal bilginin mümkünlüğü konusunda sorgulamalarla beraber doğmuştur (Özkurt, 2025, ss. 134-140). Sosyolojinin yürüyüşünde, klasik sosyolojiden ve sosyoloji öncesi döneme ait toplum felsefelerine baktığımız ve günümüze kadar geldiğimiz zaman toplum

bilgisinin nasıl ele alınacağı ve ne şekilde üretileceği sorusu sosyolojinin kendisinin içerisinde önemli bir tartışma konusu olmuştur.

Antik Çağ felsefesinde bilgiye ulaşma yöntemi akıl olmuştur. Teorinin (akıl) hakimiyetine karşı, tarihsel ve beşerî olan, bilimin kapsamı içerisinde yer bulamamıştır. Herakletios ve Aristoteles için tarih (insan ve topluma özgü olan bilgi alanı), teorinin teklik ve mutlaklık arayışından zıt bir yerde çoklukların alanı olarak düşünülmüştür. Tarihteki çokluğun içindeki rastlantısallıklar ve bireysellikler, varlığın özüne dair oluşan felsefi etkinliğin dışında değerlendirilmiştir. Orta Çağ ile felsefenin alanına teoloji girmiştir. Teolojik düşünce ve semavi dinlerin metinleri ile tarih düz bir çizgi üzerinde, başı ve sonu olan bir biçimde değerlendirilmiştir. İnsani olanın bilgisi, tarih felsefesinde, ereksel ve bir bakıma kaderci bakış açısıyla yorumlanmıştır. Teolojik düşüncenin egemen olduğu tarih felsefesi, insan ve toplum bilgisinde ilerleme gösterememiştir (Özlem, 1992, ss. 17-34). Antik ve Orta Çağ'daki bilginin ele alınışından sonra Rönesans ile gelen hümanist felsefe, insan-bilgi arasındaki ilişkinin biçiminin değişmesine neden olmuştur. F. Bacon, bilimi ve felsefeyi Antik ve Orta Çağ'da ele alındığı şekilden zıt bir noktada, deneyin yardımıyla değerlendirilmesi gereken etkinlik olarak varsaymıştır. Olguculuğa yaklaşık olan bu düşünce ile, tarih felsefesi rasyonalizmden (teoriden) koparak nesnenin kendisine yönelmiştir. Bu yöneliş, T. Hobbes'un da felsefesini oluşturacak olan tarihsel natüralizme önyak olmuştur. Bacon, tarihsel bilgiyi, bilimin sahasına sokarken aynı zamanda insanların ve toplumların bilgisini teori ve akılla yorumlanamayacak birer soyut olay olarak değerlendirmiştir. Onun için tarihsel bilginin geçerliliği, ancak olgu temelli bir doğaya yöneliş ile geçerlilik kazanabilirdi. Hümanist felsefede; G.W. Leibnez, R. Descartes, J. Locke gibi düşünürler tarihsel bilgiyi bilim için hiçbir şekilde geçerli görmemiştir (Özlem, 1992, ss. 35-58). İsmi geçen Rönesans dönemi düşünürleri, rasyonalist felsefeleri ile Antik ve Orta Çağdaki insan bilimlerine dair olan güvencesizliği devam ettirmiştir (Bravo, 2007, ss. 52-57). Yeni Çağ ile Orta Çağ'ın skolastik düşüncesinden insan egemenliğine kayan felsefe, aynı

Antik Çağ'dakine benzer bir noktada egemen olmuştur. Yeni Çağ'daki bilgi kuramsal çalışmalar, teolojik belirlenimden nispi düzeyde sıyrılarak, hümanist felsefeyi doğurmuştur. Deney ve gözlemin bilgi kuramı tartışmalarına girmesi ile, toplum felsefesinin geçerliliği aklın ve teorinin alanından çıkmıştır. Bu nedenle, bu dönemin düşünürlerinin çoğunluğu, toplum felsefesinin olanaklılığını toplumsal olayları deneyin ve gözlemin etkililiğinin içerisinde görmeyerek reddetmiştir (Özlem, 1992, ss. 35-40).

Aydınlanma Çağ'ı, doğa bilimlerinin güç kazandığı ve doğa bilimlerinin felsefede egemen olduğu bir dönemdir. Doğa bilimlerinin meşrutiyetini kazanması ile tarih (beşerî) bilimlerinin doğa bilimlerin epistemolojisi üzerinden değerlendirilmesi geçerli olmuştur. Bu vesileyle Aydınlanma Çağ'ı döneminde tarih biliminin teori ile olan yakınlığına dair çekingen görüşler önceki çağlardaki gibi devam etmiştir. Ancak yine de bu dönemde tarih felsefesinin olanaklılığını savunan birçok düşünür olmuştur. Bu vesile ile sosyal bilimlerin epistemolojik temelleri, diğer yüzyıllara önyak oluşturacak şekilde atılmaya başlanmıştır. J.J. Rousseau, insanlığın doğal yaşamdan kültürel olana ilerlediğini belirterek ereksel tarih felsefesinin oluşumuna temel sağlamıştır (Cevizci, 2017, ss. 378-398). J.G. Herder, doğa bilimlerin metodolojisinden farklı olarak, tarihin incelenmesinde farklı bir yöntem önermiştir (Özlem, 1992, ss. 51-58). Bu yöntem, ileriki tarihlerde Weber'e kadar uzanan "anlama" bakış açısına özgüdür. Herder, bu farklı yöntem ile, tarih biliminin olanaklılığını öngörürken aynı zamanda ona meşru bir yöntem önermiş olmuştur. Aydınlanma dönemi ile, toplumsal-insan felsefesi, birçok düşünür tarafından bilimsel geçerliliği konusunda sorgulanmıştır. Bir sonraki dönemi ve özellikle Alman İdealizmi'ni etkileyecek düşünsel saha, Aydınlanmacı düşüncenin tarih felsefesinin epistemolojik olanağını sorgulaması ile oluşmuştur.

Ele alınan döneme kadarki tarih felsefesi tartışmalarının ortak yönü, beşerî olana özgü olguların sistematik bir bilim neticesinde değerlendirilemeyeceğine dair bir inanç ve görüşle ilintilidir. Herder dışındaki düşünürler, insan felsefesinin mümkünlüğüne olanak vermiş olsalar da

nihayetinde ele alınan konunun bir bilim olarak varsayılması gerektiği düşüncesine çekingen yaklaşmıştır. I. Kant, tarih felsefesinde tarihin içine erek koyarak dönüm noktası gerçekleştirmiştir. Kant'dan önceki düşünörlere içkin olan tarih içerisindeki tanrısallık (bilinemezçilik) Kant ile ortadan kalkar ve laik bir tarih felsefesi ortaya çıkar (Russell, 1970, ss. 337-340). Kant tarihin ereğine ahlakı yerleştirerek, tarihin bir praksis felsefesine* yaklaşmasına katkıda bulunur. J.G. Fichte ve G.W.F. Hegel'in tarih epistemolojisinde ortadan silinecek bu zemin (pratikte teorinin birleşimi), Marx'ın düşöncelerine dahi ulaşacak laik (materyalist) insani bilimleri oluşturmaya vesile olmuştur.

Tarihin epistemolojisi, tarihin (sosyal bilimlerin) ontolojisinin (olumsallığının) tartışılmasının öncölüğünde düşünörlere tarafından tartışılmaya başlanmıştır. Sosyal bilimler adına, bilimin ve düşöncenin ne şekilde ele alınacağı tartışması, tarih felsefesinin mümkünölüğünü irdelemek ile ilintilidir. Aydınlanma dönemine kadar bu mümkünölük reddedilmiştir. Aydınlanma Çağ'ı ile sosyal bilimlerin ilk nüveleri ortaya çıkmıştır. Bu başlangıç, teori-tarih birlikteliğinin reddedilmesi ve olguculuğa dayanan bir bilgi kuramının geliştirilmesi ile sağlanmıştır. Alman İdealizmi, özellikle Hegel ile, tarihin içindeki erekselliği vurgulaması ile öne çıkmıştır. Hegel için insanlık tarihi, tinin açılımıdır. Bu açılım aynı zamanda tinin mutlaklığını öngörür (Aysevener & Barutca, 2003, ss. 45-49). Bu bakımdan Hegel, tarihe ontolojik bir nitelik de kazandırmış olur. Bu ontoloji, tarihin ilerlemeciliğinden söz ederek, hümanist felsefeyi reddeder. Fikrin, aklın ve tanrısallığın mutlaklığını önceler. Tarihin okuması ve epistemolojisi, insan temelli düşöncenin reddinin insanlık tarihinin açıklanması ile ilerler. Hegel felsefesinde özne; dışsal, toplumsal, öteki olandan bağımsız ve değışmeyen sabir tözdür (Bakır, 2023, s. 210). Kuşkusuz bu düşünce metafizikseldir. Ancak tarihin ilerleme melekesi, aynı zamanda

* Praksis kavramına dair birçok tanım bulunur. Bu cümledeki tanımın en sağduyulu hali, hümanist tarih okumasına elverişli olan düşünceye içkin bir şekilde, tarihin ve doğanın yaratıcısı ve etkileyeni olarak insanın pay sahibi olduğı düşöncesidir.

sosyal bilimlerin mümkünatını desteklemiştir. Tarihteki çatışma kuramı (diyalektik), Hegel sonrası felsefeye/bilime bir yöntem belirlemesi ile sosyal bilimlerin materyalist ayağının önemli ölçüde içeriğine sokulacaktır. Alman İdealizmi ve Hegel ile, tarihin mutlaklığı (erekselliği) ve tarihin yöntemi (diyalektik), Marx'ın epistemolojisini sağlayacak sacayakları olacaktır.

3.2. Sosyolojinin Doğuşu ve Marksizmin Bilgi Kuramının Sosyolojik Bilgi Kuramına Etkileri

Tarih felsefesinin epistemolojik temellerinin oluşması, sosyal bilimlerin ve özelde sosyolojinin kendine has özerk bir bilimsel faaliyet olarak nitelendirilmesi konusunda katkı sağlamıştır. Bu noktada sosyal bilimlerin geçerliliği, tarihin ilerlemeci fikriyle özdeş olmuştur. Sosyolojinin ilk nüveleri, A. Comte örneğinde ayyuka çıktığı gibi tarihin belli aşamalarının olduğu fikri ile gerçekleşmiştir. Comte, tarihte üç aşama yasasından bahsetmiştir.¹ K. Marx da Comte gibi tarihi, başı ve sonu olan çizgisel bir zaman olarak ele almıştır. Sosyolojinin ontolojik problemlerinin giderilmesi ile onun epistemolojisi ile alakalı tartışmalar başlamıştır.*

19. yüzyıldaki doğa bilimlerinin egemenliği, sosyal bilimleri etkilemiştir. Deney ve gözlem yöntemleri, fen bilimlerindeki olduğu kadar tarih bilimlerine de nüfuz etmiştir. Pozitivizm,

¹ Comte, A. (2019). Pozitif Felsefe Dersleri ve Pozitif Anlayış Üzerine Konuşma (E. Ataçay, Çev.). Bilgesu Yayınları.

* Tarih felsefesinin anlamı, Antik ve Orta Çağ felsefelerinin ona verdiği anlamdan farklılaşarak, Yeni Çağ ile toplum-insan bilimlerine içkin bir içerik kazanmıştır. Düşünürler tarafından bu bilimin, olanaklılığı ise, tarihin döngüsel bir muhtevadan ziyade lineer ilerleyen bir forma sahip olmasına şart koşulmuştur. Bu bakımdan tarih felsefesinin ve sosyal bilimlerin olanaklılığı, tarihin çizgisel ontolojisini kabul etmekle ilintilidir. Döngüsel zaman kavramı, kaderciliğin yansıması olarak tarih felsefesinin karşısında yer alır.

sosyal bilimlerin doğa bilimlerine yaklaşmasını ve tarihte değişmez yasaları arayan bir epistemoloji olarak değer kazanmıştır. Bu görüşe göre, nesne ile özne arasında değişmez bir mesafe vardır ve doğa bilimlerindeki gibi sosyal bilimlerde de bu mesafenin mümkünlüğü ile nesnellik aranabilmektedir. Pozitivizmin tarih okuması, materyalist ve mekânîk bir çizgidedir. Deney ve gözlemi içeren bilgi kuramının görüşü aynı zamanda insan-merkezli doğa anlayışını tek bir çizgide öngörerek doğanın insandan bağımsız olduğunu varsaymaktır. Aynı zamanda nedensellik ilişkisinin tek-düzeliği, toplumsal olandaki girift yapının anlaşılması noktasında yetersiz kalır. Toplum ve insan bir nesne olarak değerlendirilir (Kuhn, 2017, ss. 49-50). Bu görüş, diyalektik materyalizm tarafından sert bir şekilde eleştirilecektir.

Marx ve Engels'in bilgi kuramı ve felsefesi, Alman İdealizmi ve pozitivist düşünceye eleştiri olarak doğmuştur. Yöntemsel olarak (diyalektik) Hegel felsefesinin mirasını sürdüren Marksizm, içerik konusunda Hegel felsefesinin (idealist düşüncenin) reddi ile ilerler. Marksizm, bilgi kuramı bakımından insanı önceller. Hegel'in tin veyahut fikir kavramının, tanrısallığı ve yeryüzünden uzaklığı hümanist felsefenin karşısındadır.

GERÇEK insancılığın, Almanya'da, gerçek bireysel insan yerine, "Kendinin Bilinci" ya da "Tin"i koyan, ve İncil yazarları (Evangeliste) ile birlikte: "Her şeye can veren tindir, ten hiçbir şeye yaramaz" diye öğreten tinselcilik (spiritualisme) ya da kurgucu idealizmden (idealisme speculatif) daha tehlikeli bir düşmanı yoktu (Marx & Engels, 1976b, s. 19).

Materyalizm, bilginin nesnenin kendisinde olduğunu öngörür. Bu bakımdan Klasik Marksizm, pozitivist gelenekle materyalizm konusunda özdeştir. Ancak pozitivist gelenek, tarih felsefesinin yöntemini kullanmayarak Marksizm ile ters düşer. Pozitivizme göre somut olgudan dışında her şey bilim dışıdır. Ancak tarih içerisindeki sınıflar ve ideolojiler, pozitivist olgusalılık temelli yöntemini içerebilecek birer içerik değillerdir. Marksizm; somuttan soyuta ve soyuttan somuta diyalektik bir yöntem ile çalışır. Bu bakımdan soyutun olgusalılığı aynı zamanda inceleme konusu olabilecek şeydir. *"Egemen sınıfın düşünceleri, bütün çağlarda,*

egemen düşüncelerdir, başka bir deyişle, toplumun egemen maddi gücü olan sınıf, aynı zamanda egemen zihinsel güçtür.” (Marx & Engels, 2010, s. 75). Marksizm, insanı hem doğadan gelmesi ile hem de doğadan farklılaşması ile alıntılar. Bu bakımdan insanın sabit, değişmez bir doğası yoktur. O sürekli değişir ve bu değişimin gücü toplumdadır (Marx & Engels, 2010, s. 23). Bu bakımdan Marksizmin bilgi kuramı, doğayı referans alması ile aynı zamanda toplumsaldır. Toplumsaldır çünkü toplumun ve tarihin değişimi Marksizmin felsefesinde içkindir. Pozitivist gelenekteki nesnenin mutlaklığı, Alman İdealizmi’nde tanrısal ve aşkınsal olanın tarih üzerindeki egemenliği Marksizmin epistemolojisine zıttır. Hem yöntem hem de tarihin ilerlemeciliğin bir formu olarak diyalektik, değişimin kendisini bilgi kuramı olarak varsayması ile değişmeyen ve sabit olan dünya fikrini reddeder. Marx ve Engels’in tarihin devinimi üzerine söyledikleri açıklayıcıdır. Marx ve Engels, insanların etkilenen olmasının yanında aynı zamanda onların etkileyen ve tarihi “yapan” olma potansiyellerinden bahseder. Feuerbach özelinde eleştirileri, Feuerbach’ın insanları salt bir şekilde etkilenen bir nesne olmasının belirlemesi üzerine şekillenir. Onlar göre materyalizm, aynı zamanda, insanların tarihten etkilenmeleri kadar faaliyetler neticesinde doğaya hâkim olduğu bir yapının teorik dışavurumudur. Bu bakımdan insan, etkileşimler sonucu, dışsal olanın tahakkümünün ötesinde, aynı zamanda diyalektik ilişkinin bahsettiği tarih yapıcı formuyla ve tarihi dönüştüren hüviyetiyle değerlendirilebilir (Marx & Engels, 2010, s. 51).

Klasik Marksizmin bilgi kuramının dayanağını tarihsel materyalizm kavramında aramak uygundur. Bu kavram, tarihin ilerlemesini üretim ilişkileri ile bağlantı kurarak açıklar. Hegel’de gördüğümüz tarihin ilerleme fikri, insandan bağımsız ve dünyevi pratik faaliyetlere ters düşen tanrısal bir figürün elindedir. Marx ve Engels, bu düşünceye içerik getirerek, tarihin içerisindeki ekonomik sınıflar arasındaki ilişkiler ve üretim biçimlerinin ne şekilde gerçekleştiğini temel alarak yeni bir tarih okuması getirir. Ampirik bir teori olarak *tarihsel materyalizm*; insanın dünyevi ve manevi hayatını içeren sınıf ilişkilerini, sınıf ilişkilerin, oluşturan şartları ve sınıfları

yaratan ekonomik faaliyetlerin açıklanmasına yardımcı olan bilgi kuramsal bir teoridir (Bottomore, 1993, s. 551). Bu teori, sosyolojinin başlangıcında yer alan diğer düşünürlerin teorilerden oldukça farklı bir içeriğe sahiptir. Comte'un tarihsel ilerlemeciliği, Marx ve Engels'in *tarihsel materyalizmi* ile karşılaştırıldığında olgusal olmayan keyfi bir düşünce olarak kalır. Durkheim'ın düşünceleri, tüm tarihe uygulanabilecek bir tarihsel bilgi kuramı eksikliği taşır. Weber'in sosyolojisi, birey temelli ve anlığın güdümünde ilerler. İlk defa Marksizm ile, sosyolojinin ampirik ve tarihsel bir teori/yöntem sorunu giderilmiş olur. Bu teorinin, geçerliliğini tartışmak bu çalışmanın amacı değildir. Öte yandan Marksizmin bilgi kuramının sosyoloji içerisindeki derinliğini ve önemini vurgulamak önemlidir.

Önemli bütün tarihi olayların nihai nedenini ve büyük itici gücünü, toplumun iktisadi gelişiminde; üretim ve değişim tarzlarındaki dönüşümlerde; ve toplumun, bunların ardından, farklı sınıflara bölünmesinde; ve bu sınıfların birbirlerine karşı mücadelelerinde arayan görüşü adlandırmak için, başka birçok dilde olduğu gibi, İngilizcede de "tarihi materyalizm" terimini.. (Engels, 1974, s. 31).

Marksizm, dolaylı yoldan pozitivizme getirdiği eleştirilerle beraber deneycilik ve olguculuğun katı doğacılığının toplum bilimleri için geçerli olamayacağını söyler. Marksizm adına somut ve soyut arasındaki bağlantı, doğa ve toplumun bağlantısını sağlar. Pozitivizm eleştirisi, somutun soyuta düşünsel anlamda kat edemeyişi ile ilgilidir. Marksizm açısından toplumsal olanın önemi, entelektüel faaliyetlerin tümünü kapsayacak bir öncelik bahsidir (Marx, 2011, s. 325). Sanat, politika, bilim toplumsal olanın “ruhu” ve içeriği neticesinde form kazanabilecek şeylerdir. Bu bakımdan Marksizm, sosyolojinin bağımsız bir disiplin olmasını ifade eder. Marksizmin bilgi kuramı ile sosyoloji toplumsal dünyanın tüm yaşam gerçekliği üzerindeki belirleyiciliği ile ilintilidir.

Alman İdealizmi ve pozitivist geleneğin eleştirisi, Marksizmin epistemolojisinin görüş açısından belirtildi. İki bilgi kuramı da hümanizm reddi çerçevesinde praksis felsefesinin tersidir. Bu bakımdan Marksizm, tarihin hem katılımcısı hem de yaratıcısının aktörünü insan

eylemek doğrultusunda, toplum biliminin varlığını kabul etmek ve kurmak neticesinde önem taşır. Marksizm ile dünyevi yaşam, doğaya ve insana ait olanın birlikteliğiyle bilimsel bir disiplin haline gelmiştir. Engels, modern materyalizmin başlangıcını onore eder. Ona göre, geçmişin idealist felsefeleri, tüm doğayı ve insanın yaşam dünyasını tek ve değişmez olarak görerek yaşamın ve doğanın egemen sınıfa hizmetini açığa çıkarır. İdealist felsefe, günün sonunda fikirlere ve kavramlara sıkışmasıyla, doğada ve yaşamda neyin devindiğine karşı sırt çevirmiştir. Devingenlik ilkesinin bu dolayimli terk edilişi ile devrimci yasaların ve ilerlemenin olanaklılığın olumsuzluğu kaybolmuştur. Engels için modern materyalizm ile doğanın ve düşüncenin birliği sağlanmıştır. İnsan ve fikirler hiç de doğadan gayrı bir uzamda olmamasıyla, fikrin ve doğanın bütünlüğünün sağlanmasıyla felsefi ilkelerin yeniden ele alınması doğa ile tarih bilimini birleştirmiştir. Bu birleşim, insanlık felsefesinin ilericiğini tatbik edebilecek yeni bilgi kuram yaratmıştır (Engels, 1977, ss. 76-77).

Bir sosyoloji kuramı olarak Marksizm, pratiğe özgüdür. Zaten bu bakımdan bir sosyoloji kuramı olarak değer kazanır. Onun praksis felsefesi* adı ile anılmasının başlıca sebeplerinden biri emek kuramını incelemesidir. Çalışmanın ileri bölümlerinde Marx'ın ve Engels'in Hegel'in felsefesine içerik getirmesinin tanımı ve açıklaması yapılacaktır. Bilgi kuramı bakımından bunun en kritik örneği, Hegel'in yabancılaşma kavramına Marx'ın emek kuramı ile içerik getirmesidir. Hegel'in emek kavramına yorumu, *yabancılaşmanın* bir biçimi olarak ele alınıyordu (Bottomore & Rubel, 2006, s. 23). Marx ile yabancılaşma teorisi, emeğin kuramın özünü ulaştırdığı bir içerik kazanır. İşçi en başta, ürettiği emeğe ve ürüne yabancılaşır, sonrasında kendisine ve tüm dünyaya yabancılaşır (Marx, 2011, ss. 138-154). Bu bakımdan Marx ile yabancılaşma kavramı praksis felsefesine yedirilmiştir. Sosyolojinin bir konusu olarak

* İlk olarak Antonio Labriola, Marksizmi praksis felsefesi olarak adlandırmıştır (Bottomore, 1993, s. 451)

yabancılaşma ve insanın dünyevi pratiği Marx ile iktisadi bir içerik kazanmış olur. *Yabancılaşmanın* bilgi kuramının maddi içeriği, sosyolojinin tarih felsefesinden ayrılmasını sağlamıştır. Bundan böyle, Marksizm ile, tarih felsefesinin tinsel içeriği, maddiyata (özelde iktisadi olana) dayanarak sosyolojinin ve diğer sosyal bilimlerin bilgi kuramını oluşturmaya önayak olmuştur.

İşçinin yabancılaşmasını, yoksunlaşmasını şimdiye kadar sadece tek bir görünüm, onun kendi emek ürünü ile ilişkisi görünümü altında göz önünde tuttuk. Nedir ki yabancılaşma sadece sonuç içinde değil ama üretim eylemi içinde, üretici etkinliğin kendi içinde de görünür (Marx, 2011, s. 143).

Marksizm için üretim ilişkileri ve emek kuramı tam olarak nasıl bir öneme sahip ki bilgi kuramı tam bu noktada oluşabiliyor? Bu sorunun cevabı için Marx ve Engels'in insanlık tarihine dair görüşlerine başvurmak gerekecektir. Onlar için insan, ürettiği şeyle toplumsal hayata geçer. İlk çağlardan beri insanlar ve toplumlar; üretim gücünün, üretim aletlerinin, üretimin emeğinin ve ürünün kendisinin neticesinde oluşan ve toplumsal dünyaya saçılan ifadeleri ile var olmuştur. Kuşkusuz bu İlk Çağ'da, Orta Çağ'da ve Yeni Çağ'da farklı içerikler neticesinde teşekkül etmiştir. Çünkü üretimin biçimi çağlara göre farklılık göstermiştir. Ancak daim olan, toplumsal hayatın ve kültürün (üst belirlenimin) yapı (üretim ilişkileri ve iktisat) temelinde saçıldığıdır (Marx & Engels, 2010, ss. 44-47). Kısacası, Marksizmin temelinde, kültür ve topluma dair yorumlarda insanın üretim ilişkileri ile olan ilişkisi öne çıkarılır. Marx ve Engels öncesinde, dünya tarih felsefesinde, toplumsal hayata dair temel görevi gören iktisadi bir bilgi kuramı yoktu. Sosyoloji ve sosyal bilimler adına, Marksizmin bilgi kuramı ilktir. Sosyolojinin başlangıcından beri süregelen maddi olguların maddi çıkarımlarına özgü yöntem arayışı, Marksizm ile doruk noktasına ulaşmıştır. Sosyolojinin öncüleri (A. Comte, E. Durkheim, M. Weber), toplum biliminin olanaklılığını hiç bu kadar olgulara dayanan bir tarih okuması ile yapmamıştır. Onların; ahlak ve tin temelli (Weber özelinde birey temelli) tarih okumalarının içeriği, olgulardan kopmaya meyilli, birer düzen problemine içkin muhafazakâr bir içerik olarak

kalmıştır. Bu bakımdan Marksizm, düşüncenin ve gelişimin temelini, maddiyata dayanan bir bilgi kuramı ile geliştirerek sosyoloji bilimine temel sağlamıştır. Marksizm, üretim ilişkilerini göz ederek tarihin devindirici gücünün materyalist analizini sunmuştur. Üretim ilişkileri, bireylerin ve toplumun davranış ve faaliyet tarzını belirleyerek onların doğanın içinde yaşam tarzlarını belirlemiştir. İnsanların ne olduğu, yaşamı ne nasıl ele aldığı ürettikleri şeye bağlı olduğu kadar üretimin biçiminin ve üretimin nihayetinde oluşan sınıfsal ilişkilerin sonucu olarak geçerlilik kazanmıştır. Bu düşünce, tarih felsefesinde, materyalist görüşün güdümünde toplum felsefesinin yaratımına önayak olmuştur (Marx & Engels, 2010, s. 39).

Marx ve Engels için insani bilimlerin yapılması olanaklıdır. Çünkü onlar için, tarihin, belli anlarda belli koşullarda kendini aştığı ve bir ereğe doğru ilerlediği gerçektir. Aynı zamanda bu gerçekliğin temeli, *tarihsel materyalizmin* ampirik okumasının ışığında yapılabilecek şeydir. Dünya tarih felsefesinde, insani olan tarih felsefesinin olanaklılığına şüphe ile yaklaşmıştır. Aydınlanma Çağı öncesi düşünürler, toplumsal tarih biliminin olanaklı olmadığını, insan tarihinin rastgelelikleri ve güvensizliğini vurgulayarak belirtmişti. Alman İdealizmi, özellikle Hegel’de tarihin akışını belirleyen gücü, öznesi olmayan bir tin neticesinde anlamlandırmıştı. Pozitivizm, özne ile nesne arasına mesafe koyup, inhumanizme* neticesinde doğa bilimlerini taklit eden bir tarih ve toplum okuması yapmıştır. Marksizmin sosyoloji için önemi, günümüze kadar devam eden teorik istikrarının yanı sıra, aynı zamanda tarih biliminin içine insanı yerleştirmesi ile ilgilidir.

Darwin, ilgimizi doğal teknoloji tarihi, yani bitki ve hayvan organlarının bitki ve hayvan hayatı için üretim araçları olarak oluşumları üzerinde toplamıştır. Toplumsal insanın üretim organlarının, yani her tür toplumsal örgütün maddi temeli olan bu organların oluşum tarihi aynı derecede dikkate değer değil midir? Ve böyle bir tarih, Vico'nun dediği gibi, insanlık tarihi, bunu insanların kendilerinin

* İnsanı merkeze almayan; öznesiz ve tinsel olan felsefe biçimi.

yapmalarıyla, kendilerinin dışında oluşan doğa tarihinden ayrıldığı için, daha kolay ortaya konulamaz mı? (Marx, 2011, s. 358).

3.3. Klasik Marksizmden Batı Marksizmine Epistemolojik Kayma Sorunu

Çalışmanın sorunsalını belirleyen epistemolojik kayma deyiminin tam olarak ne anlama geldiğini, neyi kastettiğini ve önemini belirlemek elzemdir. Sosyal bilimlerde, neredeyse Marksizm'e kadar sistemli ve maddi bir bilgi kuramının oluşmadığından söz edildi. Marx ve Engels'in bilgi kuramına dair kendi ağızlarından ele aldığı bir yapıtları olmasa da onların maddi tarih okumalarının (tarihsel materyalizm) insanı merkeze alan bir sosyal bilim epistemolojisine önyak oluşturduğundan rahatlıkla bahsedilebilir. Marx ve Engels sonrası sosyalist düşüncede, Birinci Dünya Savaşı sonrasında gelişen Marksist teorilerin epistemolojik kayması birçok yönden isimlendirilebilir: Pratik ile teorinin kopuşu, Hegel felsefesine geri dönüş, siyaset ve ekonomi biliminin terk edilişi ve felsefe temelli bir Marksizmin yeniden yazımı veya yapının üst-belirlenime kayması isimlendirmelerden sadece bazıları olabilir. Praksis felsefesinden teori temelli Marksizm'e kayışın siyasi dünya özelinde nedenleri; devrimci hareketin Birinci Dünya Savaşı akabinde yavaşlaması, Sovyet rejiminin Stalinizm'e bürünmesi, sol parti ve örgütlerin sivil siyasette sönümlenmesi olarak sayılabilir (Anderson, 2007, ss. 76-77). Kuşkusuz ki bu nedenlerle beraber Marx'ın ardılları, kişisel ve izole hayat yaşamaya başlamaları ile teorik Marksizmin esiri konumuna gelmiştir.¹ Epistemolojik kayma, sosyoloji bilimi özelinde toplumsal bilginin hangi biçimde ve nerede ele alınacağına dair sorunun cevabının değişmesi anlamına gelir. Sosyolojide, Marksist kuram ekseninde düşünen birisi Marksizm içerisindeki

¹ Bahsedilen yalnızlaşma ve izole yaşam örnekleri için A. Gramsci, G. Lukács, W. Benjamin, J. Sartre, G. Della Volpe isimleri sayılabilir (Anderson, 2007, ss. 91-93).

hangi epistemolojiyi ele alacağına dair farklı seçeneklerle karşılaşır. Marksizmin ne olduğu veyahut nasıl olması gerektiği soruları bu çalışmada sorulmayan ve üstüne düşünülmeyen normatif sorulardır. Ancak sosyolojik bir çalışma için “Hangi Marksizm” sorusunu sormak, alınabilecek cevapların çeşitliliği nedeniyle bir sorunsal belirtmektedir.

Batı Marksizmi, tek başına belli bir zamanı veya coğrafyayı belirtmez. Bu kavramı tanımlayan başlıca unsurlardan biri Avrupa’da yetişen Marksistlerin ve onların teorilerinin siyaset alanından kopukluğudur. Klasik düşünceden ana farkı, Avrupa’daki Marksistlerin siyasal pratik ile olan mesafesinde gizlidir. 1968 Kuşağı’na kadar sürececek pratikten uzaklık hali, Batı Marksizmini tanımlayan ve onların teorisinin çerçevesinde hapsolmuş devrimciliğini anlatan bir yoksunluktur. Toplumsal dünyanın tasviri ve analizinin felsefe ile kavuşma durumu, yapısal çözümlemelerle beraber, pratikten ve Marksizmin devrimciliğinin fiili yansımalarından kopukluğu getirmiştir (Anderson, 2007, s. 59).

1920-1960 arası Batı Marksizmi, Marksist düşüncenin teorik alt yapısının yüzünü felsefeye çevirmiştir (Anderson, 2007, s. 89). Bu çalışmada, bu durumu -Marksizm içerisinde ekonomi ve siyasetten felsefeye yönelen geçişi- tanımlayacak kavramlar, -Marx’ın terminolojisinden seçilmekle birlikte- alt-yapı ve üst-yapı arasındaki diyalektik geçişkenlik olacaktır. Çalışmanın ileriki safhalarında daha ayrıntılı görebileceğimiz gibi; estetik, sanat, gündelik hayat, felsefe ve bilgi kuramı problemleri birçok yazar ve düşünürle beraber belirtilen tarihte Marksizmin içeriğini doldurmaktadır. Çalışma kapsamının sınırları neticesinde her bir içeriği ayrıntılı bir şekilde ele almak hem mümkün değildir hem de yerinde değildir. Marksizm içerisindeki epistemolojik kaymayı tarif edebilecek en yararlı örneklerden birkaçı H. Lefebvre’ün çalışmalarında içkindir. Lefebvre’e kadarki dönemde hem Marksizm içerisinde hem de genel olarak sosyoloji bilimi içerisinde gündelik hayat çalışmaları oldukça sınırlı ve sistemsiz bir yer kaplamaktadır. Ayrıca Lefebvre’ün gündelik hayat içerisindeki ritim analizi, zamanın

sosyolojisi yapmak açısından Marksizm içerisinde büyük bir yeniliktir. Lefebvre’ün varoluşsal Marksizm’e göz kırpan beden ve mekân çalışmaları ise Marksizm içerisindeki yöntem ve bilgi kuramı arayışlarında farklı disiplin ve ekollerle ortaklaşa hareket etmenin en iyi örneklerinden biridir. *Tarihsel materyalizmin* bilgi kuramı, Klasik Marksizm içerisinde temel görevi gören iktisadi bir içeriğe sahipken, Lefebvre örneği özelinde; gündelik hayatın felsefesi, bedenin fenomenolojisi ve zamanın sosyolojisi Marksizm içerisinde epistemolojik kayışın en iyi örneklerini temsil edebilen çalışmalardır.

Nitekim Marksizmin “özüne” dönmesi gerektiğine dair düşünceler 1960’lardan sonrasında tartışılmıştır. Özden kasıt kuşkusuz, ekonomi ve siyaseti temel alan epistemolojinin Klasik Marksizmdeki yansıtıldığı anlam ile ilgilidir. Althusser’in yapısalcılığına dair eleştiri, örnek olarak, E.P Thompson’ın Teorinin Sefaleti¹ yapıtında belirir. Perry Anderson, Gramsci’yi belli noktalarda ayrı tutarak, Birinci Dünya Savaşı sonrası Marksizm teorisinin umutsuzluk ve çaresizlik temalarına içkin olduğunu belirtiyordu ve bu teorileri liberal düşüncelerle dostluk kurduğu yönünden eleştiriyordu². Ernest Mandel, ekonomik kapitalizm analizleri ile epistemolojik bir geri dönüş çağrısını yineliyordu³. Marksizm’e Marksizm içerisinde gelen eleştirilerle beraber, nitekim, Frankfurt okulu, liberal disiplinlerle hemhal olarak Marksizm kuramından uzaklaşmıştı ve hatta bağlantısını koparmıştı. Özellikle Fransa’daki post-yapısal düşünce ile yapılara odaklanan sosyoloji, büyük bir oranda Marksizm’e eleştiri yöneltiyordu. 1960’larla beraber Marksizmin “özüne” dönüş çağrıları yineleniyor ve aynı zamanda post

¹ Thompson, E. P. (2015). Teorinin Sefaleti (A. F. Yıldırım, Çev.). Nika Yayınevi.

² Anderson, P. (2007). Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler (B. Aksoy, Çev.). Birikim Yayınları.

³ Mandel, E. (2008). Geç Kapitalizm (C. Badem, Çev.). Versus Yayınları.

ekoller sistematik olsun veyahut olmasın Marksizm epistemolojik olarak büyük oranda kaymayı niteliyordu (Callinicos, 2011).

4. KLASİK MARKSİZM'İN İÇERİĞİ

Marx'da iki epistemolojik düşünce ağır basar. Gerçekliğin üretiminde toplumun rolünün vurgusu bu düşüncelerden birini oluşturur. İkinci olarak doğanın toplum ve insandan bağımsızlığı ve doğanın kendinde bir gerçeklik taşıması ile beşerî hayata baskınlığı vurgulanır (Bhaskar, 1993, s. 74). Marx için doğal olanın gerçekliği ile yapılanmış (toplumsal) gerçeklik birbiri ile çatışma halindedir. Doğal olan gerçeklik, kendi başına var olmaması ile yapılanmış gerçekliğin içerisinde barınan gerçekliktir. Marx için bilim, gerçekliğin yapılanmış halini refleksif olarak düşünmeyi amaç edinmekte zorunlu olan bir etkinliktir. Ona göre bilgi önsel olmayan, üretilmiş ve şekillenmiş toplumsal çıktılarının toplamıdır. Bu noktada, Feuerbach'a Alman İdeolojisi (2010) yapıtında eleştirilerde bulunur. Feuerbach, gerçekliği, doğada var olan birer norm olarak ele almıştır. Feuerbach'ın Hegel felsefesine yönelttiği eleştiride gerçekleştirdiği temel müdahale, gerçekliğin ve yaşanan dünyanın insan bilincinden muaf bir tarih felsefesini yapma biçimine özgüdür (Marx & Engels, 2010, ss. 49-52). Ancak Marx, bu düşünceden ziyade, tarihsel olarak gerçekliği kavraması ile, gerçekliğin aşkınlığını reddedip devimini öne çıkarmıştır. Gerçeklik Marx için; değişen, tarihte olan ve toplumların bilinçli veya bilinçsiz birer toplamı olarak ancak ele alınabilecek olan şeydir. Marx'ın doğal ve toplumsal gerçeklik arasındaki geçişsizliği sağlayan şey olarak gördüğü alan ise ekonomidir. Örnek olarak ürün, insan üretimi olması ile doğal olan gerçekliğe özgü bir şey iken aynı zamanda piyasada bir değer olarak yapılanmış gerçeklik içerisinde insan emeğinden farklı bir noktada algılanır. Marx için bilim; bilme edimi, gerçekliği algılayış boyutu, ürün örneğinde olduğu gibi, ekonomi temelli ideolojinin ters-yüz ettiği gerçekliği doğal hali ile tekrar ele almak ile ilintilidir. “Dolayısıyla, tam da iktisadi ilişkilerin (bunların prima facie [ilk bakışta] saçma ve eksiksiz

çelişkiler oldukları) yabancılaşmış görünüş biçiminde (ve şeylerin görünüş biçimleri ile özleri dolaysız olarak çakışsaydı bilim tümüyle gereksizleşirdi), tam da burada, bayağı iktisadın kendisini tam anlamıyla evinde hissetmesi, ve yaygın olarak bilinen ilişkilerin, iç bağlantılan ne kadar örtülüye, ona o kadar apaçık görünmesi bizi şaşırtmamalı.” (Marx, 2015, s. 894).

Engels, E. Dühring’e* yönelttiği eleştirilerde, kendisinin ve Marksizmin toplum görüşünün teyidini tekrardan yapar. Engels için felsefe, bilinen olguların bilinmeyene açılışını simgeler. Örneğin fizik biliminden üretilen olgu aynı zamanda toplumsal ve fiziki yaşamdaki bilinmeyenlerin öncelini oluşturan bir tümleç görevi görür. Onun için felsefe; bilinenlerin birliğinin, bilinmeyenlerin çokluğunun çözümüne penetre eden faaliyettir. Bu düşüncesi ile Engels, felsefenin içeriğini dışsal dünyanın olgularıyla doldurur. İnsanın doğaya karşı tutumu, doğanın söz sahipliğinde, doğanın gerçekliklerinin güdümünde hareket eder. Bu bakımdan Engels, varlığın düşünceye öncelliğini vurgular. Bir bilgi kuramı içeriği olarak apriorizmi** eleştirir. Engels’in Dühring’e yaptığı eleştirilerde bilginin tarihselliği ve doğanın insan aklına öncelliği ön plandadır (Engels, 1977, ss. 91-100).

Mantıksal şemalar, sadece düşünce biçimleri ile ilgilidir: oysa, burada sözkonusu olan sadece Varlık, sadece dış dünya biçimleridir, ve düşünce, bu biçimleri, hiçbir zaman kendinden değil, ama tastamam, ancak dış dünyadan çıkartıp türetebilir. Ama böylece, tüm ilişki tersine döner: ilkeler, araştırmanın çıkış noktası değil, sonucudur; doğaya ve insanların tarihine uygulanmazlar, bunlardan soyutlanırlar; doğa ve insan dünyası ilkelere uymaz, ilkeler ancak doğa ve tarihe uydukları ölçüde doğrudur (Engels, 1977, s. 92).

* Engels’in akranı, Almanyalı felsefeci.

** Kenan Somer’in 1977 baskılı Anti-Dühring çevirisinde önselcilik ifadesi kullanılır.

Marx ve Engels'in Feuerbach'a yönelttikleri eleştiriler, *tarihsel materyalizmin* oluşmasına ve materyalist felsefenin yeniden ele alınmasına önayak olmuştur (Marx, Engels, 2010, s. 25). Onlara göre, mekanik determinizm, maddenin temel unsur olduğu düşünce yollarını yetersiz kılmaya neden olur. Feuerbach'ın materyalizmi, mekanik olma durumuyla beraber paradoksal olarak fizikötesi durumda kalmaya mecburidir. O, materyalizm diye anladığı şeyle beraber ne düşünüyor ise o ana kadar düşünülmüş şeylerin ötesine geçemez. Çünkü mekanik düşünme hali son kertede çember çizmenin ötesine geçemeyerek Marx ve Engels için fikrin ilerlemesinin önündeki başlıca engellerden biri olacaktır (Milhau, 2010, s. 15). Klasik Marksizmin epistemolojisini Alman İdeolojisi adlı yapıtta ve spesifik olarak tarihsel materyalizm başlığı altında incelemek yerindedir. Epistemoloji, bilginin ele alınış yöntemi olarak, Marx ve Engels'in felsefesi içerisinde özellikle bahsi geçen yapıtta kendini belli eder. Marx ve Engels, tarihin kendisini, toplumsal olguların somut örnekleri ve ekonomik alt-yapının getirdiği tarihsel olguların neticesinde ele alır. Tarihsel materyalizm, insanlık tarihinde ekonomik sistemlerin ne şekilde işlediğine dair atıf ile dünya tarihinin maddi hayatının maddi olgularını temel alan bir epistemolojik bilgi açısı yaratır.

Her bireyin ve her kuşağın mevcut veriler olarak buldukları bu üretici güçler, sermayeler, toplumsal karşılıklı ilişki biçimleri toplamı, filozofların "töz" olarak ve "insanın özü" olarak tasarladıkları, göklere çıkardıkları ya da savaştıkları şeyin somut temelidir: Bu üretici güçler, filozoflar, "Özbilinç" ve "Birtek" diye onlara başkaldırdıkları halde insanların gelişimi üzerindeki sonucu ve etkisi bakımından gene de sarsılmayan gerçek bir temeldir (Marx & Engels, 2010, ss. 68-69).

Marx'ın iki türlü realizmi vardır. Birincil anlamda realizm nesnelerin olduğu gibi görünmesi ve duyularla olan bağlantısına özgüdür. İkincil olarak ise onun için realizm düşüncenin bağımsızlığını ilan eden, hümanist bir çizgide olan, nesneler ile insan arasına mesafe koyan bilimsel realizmdir (Bhaskar, 1993, s. 461). Marx, insanın yaratıcılığına sınır getirmiş olsa da düşüncenin nesne üzerindeki gücünü aynı zamanda kabul etmiş olur. Aynı zamanda bu

düşünce, toplumsal olan gerçeklik ile bilimsel olan gerçeklik arasına bir ayrım koyar. Yani Marx'ın bilgi kuramı, insanın toplumsal (kültürel) hayata karşı tutsaklığını belirtmekle beraber aynı zamanda insanın yaratıcı kapasitesine atfı vasıtasıyla hakikate ulaşmak arasında salınan diyalektik düşüncedir. Marx, toplum bilgisinin nasıl elde edileceğini dair düşüncelerini Alman İdeolojisi yapıtında bahseder:

Yaşamı belirleyen bilinç değil, tersine, bilinci belirleyen yaşamdır. Birinci durumda, “sanki canlı bir bireymiş gibi bilinçten yola çıkılmaktadır; gerçek yaşama tekabül eden ikinci durumda ise, gerçek yaşayan bireyin kendisinden yola çıkılır ve bilince de o bireyin bilinci olarak bakılır (Marx & Engels, 2010, s. 46).

Marksizm için toplumun kendisi, gündelik hayat, davranış örüntüleri, hayata dair herhangi “şey” üretim ilişkilerinin değişmesi neticesinde ancak değişebilecek olan şeydir. Yıkım ve devrim sürecinin gerçekleşmesiyle yaşam dünyası değişim içerisine girebilecektir. Nesnelerin özü, insanlığın anlık durumu, doğanın kendisinin “tözü” ancak ekonomik yapıdaki değişim neticesinde açığa çıkabilecek birer örüntüdür. Engels için kapitalist iktisadi düzen, burjuva sınıfının egemenliğinde, din ile toplumsal yaşamın entegrasyonunu barındırır. Burjuva iktisadının ekonomik düzende yer alan bozulmalara, yanlışlara, bunalımlara dair herhangi bir yaptırımı yoktur. Yapılanmış gerçeklik, gökten inen yasalarla özden bir gerçekmiş gibi tezahür eder. Bu işbirliği, yapılandırılmış gerçekliğin hem üretiminde hem sürekliliğinde söz sahibidir. Engels, özgür insanın toplumu köleleştirmeye mahal veren üretim araçlarının tekelinin el değiştirmesiyle ancak oluşabileceğini söyler (Engels, 1977, s. 494).

İçerebildiği bütün üretici güçler gelişmeden önce, bir toplumsal oluşum asla yok olmaz; yeni ve daha yüksek üretim ilişkileri, bu ilişkilerin maddi varlık koşulları, eski toplumun bağrında çiçek açmadan, asla gelip yerlerini almazlar. Onun içindir ki, insanlık kendi önüne ancak çözüme bağlayabileceği sorunları koyar, çünkü yakından bakıldığında, her zaman görülecektir ki, sorunun kendisi, ancak onu

çözümüne bağlayacak olan maddi koşulların mevcut olduğu ya da gelişmekte bulunduğu yerde ortaya çıkar (Marx, 1979, s. 26).

Marksizmin temelini en üst anlatısı sınıf meselesidir. Proletarya ve sermaye sınıfı arasındaki çatışma, bu savaşımın tezahürleri ve bütün gündelik hayatın buna binaen kurgulanışı yaşam dünyasının ana belirleyicisi konumundadır. Yaşam dünyasına ait tüm anlatıların mahiyetini anlayabilmek için, Marksizmin bilgi kuramının somutlaştığı üst-anlatıya bakmak gerekir. Epistemolojinin temeli maddi bağlamların birbiri ile etkileşimiyle buradan çıkan nihai sonuç toplumsal tabakalaşmadır. Bu tabakalaşmanın anlamı, Marksizmin temel epistemolojisinin somut dünyaya yaptığı atfı gün yüzüne çıkarır. Somut dünya artık, politik ve iktisadi temelde okunabilecek bir düzey olarak sınıf ilişkilerini kendine bağlar (Marx & Engels, 2010, ss. 102-103).

Marx geçirdiği ömürde, tüketim ilişkilerine dair görüşlerini sistematik olarak sunabilecek bir eser ortaya koyamamıştır. Ancak yine de Marx'ın tüketim ilişkilerine dair görüşlerini anlayabilmek, üretim ilişkilerinin biçimlerine yaptığı vurgular sonucunda mümkündür. Çünkü tüketim ilişkileri de Marksizmin temelini ve epistemolojisinin var olduğu noktada -üretim biçimlerinin temelinde- anlaşılabilir. Tüketim de nihayetinde üretime bağlıdır. Marx'ın en uç noktaya taşıdığı biçimde, üretimi yapanların tüketimi ve emeğin sömürülmesi durumu üretim ve tüketim arasındaki dengeyi sağlar (Marx, 1979, s. 256).

Marx ve Engels'in temel epistemolojisi, tarihin* bir gerçeklik yaratımı olmasıyla ilgilidir. Önsel kabullerin yer aldığı, doğa-üstücülük ile nitelendirilebilecek ve akılsal yollarla ortaya çıkarılabilecek bir bilgi anlayışını reddederler. Tarihin kendisinde gizil kalan bilgi ve gerçeklik,

* Bu noktadaki tarih kavramı özellikle toplumun gerçeklik ürettiği ve gerçekliği yaşadığı bir yer olarak üretim ilişkilerinde teşekkül eden beşerî süreçleri imler.

bilimin sahasına girmesi ile yapılanmış gerçeklikten ayırt edilmesi lazım olan şey olur. Marx ve Engels için gerçeklik, insan üretimi olması ile aynı zamanda insandan ve toplumdan görece bağımsızlaşmıştır. Yapılanmış gerçeklik ile gizil olan yapılanma sürecinin bilgisi arasında geçişsizlik; onlar için tarihin, gerçekliğin diyalektik yapısına tekabül eder. İnsan, Marx için, ne otonomdur ne de nesnedir. İnsan her sıfatın diyalektik birleşimidir. Tarihten etkilenen ve yapıların arasında kalan olmasıyla nesneye yanaşır. Ancak tarihi dönüştüren olmasıyla insan aynı zamanda öznedir. İnsanları tarihi yapar ancak belirli verilerin ışığında, belirlenmiş davranış örüntüleri içinde ve ideolojinin bilişsel düzlemdeki izdüşümü eşliğinde insan hareket edebilir. İnsan, tarihi dönüştürür ama önce tarihten nispi bir ayrışma yaşamak zorundadır. İnsan, tarihin ürünüdür ancak aynı zamanda tarihten bağımsızlığını yaratabilendir. Bu bakımdan insan, diyalektik süreçlerin bir sentezidir. Doğanın yapılandırılmış formuna katkı sunar, aynı zamanda yapılandırılmış doğa gerçekliğinin içinde hapsolür (Marx, 1976, ss. 13-14).

Alman İdeolojisi boyunca, Marx ve Engels'in felsefesinin epistemolojik ayağının, üretim ilişkilerine odaklanmak neticesinde oluştuğu belirtildi. *Alman İdeolojisi*'ne kadarki dönemde Marx'ın düşünceleri Hegel felsefesi eleştirisine bağlı kalarak, felsefi bir içerik neticesinde gelişmiştir. Bu çalışmada “genç Marx” dönemine ait yapıtlar kuramsal çerçevede az miktarda konu olacaktır. Çünkü Marksizmin epistemolojisi kavranabilecek bir düzeyde ise, bu düzey ancak “Olgun Marx'ın” eserlerinde içkin olabilmıştır. Althusser, “Marx İçin”¹ adlı eserinde Marx'ın epistemolojisini tarihsel olarak ikiye ayırır. Öncelikle Marx, gençlik zamanlarında, ideolojik ve politik bir yazım ve düşüncenin felsefesi kısmının içerisindeydi. Ekonomik alt-yapının merkezinden görece uzak Marx'ı bu dönemde görebiliriz. Akabinde *tarihsel materyalizm* nezdinde, bilimsel sosyalizmin temellerini atmıştır. Tarihin maddi koşulları epistemolojisinde sistematik olarak yer almıştır. Basit ve indirgemeci bir tabir ile Marx'ı

¹ Althusser, L. (2002). Marx İçin (A. I. Ergüden, Çev.). İthaki Yayınları.

hümanist bir çizgiden yapısalcı Marx'a geçtiği söylenebilir. Bilimsel sosyalizmin, politik ve somut dünyada geçerlilik kazanmaması neticesinde bilimsel sosyalizmin temelleri sarsılmıştır. 1920'lerden sonra genç Marx'a geri dönüşün mahiyeti bu "epistemolojik kopuşun" referansı anlaşılabilir.

Bu "epistemolojik kopuş", birbirinden ayrı ve teorik iki disiplini birlikte içerir. Marx, tarih teorisini (tarihsel materyalizm) kurarken, aynı anda, önceki ideolojik felsefi bilincinden kopum ve yeni bir felsefe (diyalektik materyalizm) kurdu. Tek bir kopuş içinde bu ikili kuruluşu belirtmek için kullanılan terminolojiyi (tarihsel materyalizm, diyalektik materyalizm) ben de kasıtlı olarak kullanıyorum. Ve, bu istisnai durumun parçası olan iki önemli sorunu belirtiyorum. Bir bilim kurulurken yeni bir felsefenin doğmuş olması ve bu bilim in de tarih teorisi olması, doğal olarak önemli bir teorik sorun getirmektedir (Althusser, 2002, ss. 43-44).

İnsanın doğasına dair epistemolojik problem, Marx'ın külliyatının içerisindeki sallanışlar ile iradeci ve belirlenimci Marx olarak tezahür etmiştir. Marx'ın külliyatı içerisinde epistemolojisinin tarihi için görseldeki tablo açıklayıcıdır:

YIL	ESER	İRDECI VOLUNTARIST	BELİRLENİMCİ DETERMINIST
1843	HEGEL'İN HUKUK FELSEFESİNİN ELEŞTİRİSİ	*	
1844	EL YAZMALARI	*	
1844	KUTSAL AİLE	*	
1846	ALMAN İDEOLOJİSİ	*	
1847	FELSEFENİN SEFALETİ	*	
1848	KOMÜNİST MANİFESTO	*	
1850	FRANSA'DA SINIF MÜCADELELERİ		*
1852	LOUIS BONAPARTE'İN 18 BRUMAİRE'İ		*
1857	GRUNDRISSE		*
1859	EKONOMİ POLİTİĞİN ELEŞTİRİSİNE KATKI		*
1867 1894	KAPİTAL I, II, III		*
1871	FRANSA'DA İÇ SAVAŞ	*	
1875	GOTHA VE ERFURT PROGRAMLARININ ELEŞTİRİSİ	*	

(Akdağ, 2021, s. 134).

4.1. Marx ve Engels'in Tarihsel Materyalizmi ve Hegel Mirası

Marx ve Engels'in, Hegel'e karşı eleştirisinin özeti, Hegel felsefesinin soyut ve mistik tarafı ile ilintilidir. "Hegel'i baş üstüne oturtturmak" deyimini buradan gelir. Marx kendi ifadesi ile Hegel'in felsefesini yeryüzüne uyumlandırmıştır (Marx, 2012a, s. 29). Diyalektik yöntem, Marksizmin yöntemi olarak, Hegel'den devralınmıştır. Diyalektiğin Hegel'deki yansıması, tarihin ilerlemeci fikrine içkindir. Çatışmalar sonucu tarih kendini ileri atar. Marx için de bu durum geçerlidir. Diyalektik düşünce Hegel ve Marx felsefesine içkin olduğu gibi tarihin ereği fikri iki düşünür için yine geçerlidir (Saygın, 2018, ss. 118-119). Tarihin ilerleyen bir süreç olarak kavranması ve yöntemin diyalektik bir çerçevede temellendirilmesi, her iki düşünürde de ortaklaşan temel unsurlardır. Ancak bu çalışmanın niteliğini de belirleyen konu olarak epistemolojileri oldukça farklıdır. Bu çalışmanın amacının Hegel'in felsefesi olmaması nedeniyle bu çalışmada Hegel'i olabildiğine indirgeyen ve kısa alan düşüncelere yer verilecektir. Hegel'in tüm dünya tarihini kapsayan felsefesi, aynı zamanda Hegel'in içerik sorununa dair Marx'ın atıflarını getirir. Bu bakımdan, Marx'ın gözünden baktığımız zaman Hegel'in felsefesi bir içerik sorunu ile oluşur. Bu içerik, Marx'ın oluşturacağı şeydir. "Baş üstüne oturtturmak" deyimini, Marx'ın epistemolojisinin maddi dünyaya yönelmesinin ifadesidir. Hegel'in fikirleri, Marx ve Engels ile olgularla cisimleşmiştir. Onlar için fikirlerin ve kavramların geçerliliği ve yaratımı tarihin içindeki somut gelişmelerden ve özellikle üretim ilişkilerinden meydana gelir. Fikrin geçerliliği, fikrin kendisinin ve diğer fikirlerin etkileşiminden ve üretiminden geçmesinden ziyade üretilen somut ilişkilerin bir yansıması olarak zorunlu bir tarihi öge olarak ortaya çıkar. Fikirler, bireylerin salt yalıtılmış hallerinden peydah olan, bireysel bir faaliyet olarak algılanan şey olmasıyla beraber idealist felsefeye hizmet etmektedir. Ancak fikrin ve yaşamın içeriğinin üretimi, tarihteki üretim ilişkileri ile belirlendiğinde göre fikirlerin yalıtımları geçerli olamayacaktır. Marx ve Engels'in idealist felsefeye ve özelde Hegel'e karşı eleştirisi bu noktadır. Her türlü soyutun yaratımı ancak somut

devingenliğiyle belli olur. Tarih ve toplumlar, idelerin varlığında geçerlilik kazanıyorsa ancak onlar somut olanın yansıması sonucu şekil almıştır (Marx & Engels, 2010, s. 78).

Althusser, Yüksek Lisans tezinde¹ Hegel ve Marx'ın epistemolojilerini karşılaştırır. Onun Hegel okuması, bütünlüğün okumasıdır. Kavramın varlığı, ideler arasındaki dolaşım, kavramın bütünlüğüne ve düşünen öznenin özgürlüğüne işaret eder. Kavramın içerisinde içerik özgür kalır. Kavramın bütünselliği, içerikler içerisindeki olgunun, düşüncenin ayrımını, farklılığını, bütünü düşünen açısından oluşturur. Bu bakımdan Hegel'in diyalektiği bir özgürlük düşüncesidir. Hegel'den aktaran Althusser'in ifadesiyle, "Gerçek, her şeydir ... gerçek sonuçtur... Sonuç, oluşum süreci olmayınca hiçbir şeydir" (Althusser, 2006, s. 124). Oluşumun kendisi, kavramı ele alan, kavramı yaratan düşünürün içeriği ele alabilmesi imtiyazı ile yol kat eder. Bu bakımdan kavramın sahibi, içeriğin de sahibi olur. İnsan temelli düşünce, dışsal olana karşı içeriği ele alabilme yetisine sahiptir (Althusser, 2006, s. 226). Bütünlük kavramı burada önemlidir. Çünkü yeni Marksizmin, Hegelyan yanı, bütünlüğün maddi çerçevesinin parçalanışına hizmet eder. Bütünlük vardır ancak bütünlüğün vurgusunun azlığı, bütünlüğün devrimci Marksizm açısından eleştirisine tabi olur. Dönemin Marksizmi ve Klasik Marksizm arasındaki ayrım ise idelerin, maddi koşullar karşısında görece bağımsızlaşmasından ileri gelir. Bu da bütünlüğün ve *tarihsel materyalizmin* parçalanışa neden olur. Kısacası, Hegel felsefesi bütünü ideler vasıtasıyla kavrar ancak bütünlük fikri Klasik Marksizm için *tarihsel materyalizmin* izdüşümündedir. "Düşüncenin herhangi bir ürününün gerçekliğini, düşünce ile varlığın özdeşliği aracılığıyla tanıtlamaya kalkışmak, işte bu, tam da bir Hegel'in ... en saçma sayıklamalarından biriydi." (Engels, 1977, s. 103).

¹ L. Althusser (2006). G.W.F. Hegel Düşüncesinde İçerik Üzerine (ss. 43-229). Z. İlkelen (çev.). *Althusser'den Önce Louis Althusser* içinde. İstanbul: İthaki Yayınları.

Althusser için, Hegel ve Marx arasındaki en büyük kopma, Marx'ın kendi bilincini reddetmesidir (Althusser, 2006, s. 196). Marx; bilincin, düşüncenin, idelerin koşulların yaratıcısı olması veyahüt koşullardan etkilenen olması ile ilgilenmez. Üretim ilişkilerinin toplumsal hayatı oluşturması neticesinde, bilinç mefhumunun toplumsal bilginin elde edilişinde etkinliği yoktur. Bilinç, kendi başına sınırlı bir yetiye sahip olması ile, bir öteki ve dış faktörlerin tesiri ile ancak kendi gerçekliğini yaratabilir (Marx & Engels, 2010, s. 44). Bilinç ile ötekilerin bağlantısı ancak maddi bağlantıların güdümünde geçerli kılınabilir. Bu bakımdan Hegel felsefesine içkin olan fikirler dünyasının hakimiyeti, Marx'ın fikrin ve bilincin özüne dair eleştirisiyle beraber reddedilir. Fikirler, kendi başına bir şey olamayacağı için ve ancak maddi bağlantılar neticesinde oluşmuş ve insanın kendisine belli bir noktada dışsal kalacağı için Marx adına tarihin güdümü fikriyatların güdümünden farklı bir noktada değerlendirilir.

Marx, Hegel'in bilincini reddeder. Aynı zamanda Hegel'in felsefesine içkin olan idelerin geçerliliğini de reddeder. Dolayimsal Hegel'den bahseder. Maddi koşulların oluşturduğu Hegel'i referans alır. Hegel ise felsefesinde özgürlüğü ve kendini tebliğ eder (Althusser, 2006, s. 132). İnsan özgürlüğü kapitalizm (Marx için bir içerik olarak kapitalizm örneği) tarafından tutsak alınmıştır. Özgürlük ve benlik, yabancılaşma kavramının zıttıdır. Özgürlüğü açıklayacak olan şey yabancılaşma kavramının* içerisinde barınır. Yabancılaşma kavramının Marksizm içerisinde tartışmalı yanı, kavramın sadece kapitalizm başlığı altında pratik edilip edilmediği sorusuna içkindir. Bu konuda, Marx ve Engels sonrasında yeniden ele alınan yabancılaşma kavramının kapitalizm ötesi bir mahiyetinin olduğuna dair birçok görüş vardır. Bu tartışmalara ve yabancılaşma teorisinin mutlaklığına değinen düşüncelere neden olan başlıca sebep Marksizm içerisindeki epistemolojik kaymadır. *Yabancılaşmanın* ekonomik ilişkiler ile olan

* Yabancılaşma kavramı ilerleyen bölümlerde daha detaylıca ele alınacaktır.

bağımlılığı tayin edilirken aynı zamanda bu tartışmalarda kültürle entegre olan toplumsallık tartışmalarının alanına girilmiştir. Kapitalizm eleştirisinden bağımsızlaşan yabancılaşma kavramının yeniden oluşan tanımıyla toplum kavramının “özüne” inen yeni teoriler baş göstermiştir. Bu bakımdan yabancılaşma kavramı, sadece epistemolojik bir mesele olarak değerlendirilemeyecek bir ölçüde aynı zamanda ontolojisine dair tartışmaları getirmiştir. G. Lukács¹, E. Bloch², H. Lefebvre³, J.P. Sartre⁴ yabancılaşma kavramını yeniden tanımlayan düşünürlerden başlıcalarıdır.

İnsanın özgürlüğü elde edilmesi gereken şeydir. Marx, Hegel’in özgürlük fikrine içerik getirir. Onun bili kuramsal zemini, özgürlük kavramı özelinde içeriğe bağlıdır. Bu içerik de maddi yaşamın maddi koşullarıdır. Yani üretim ilişkilerine dair her şeyin yeniden ele alınması mecburiyetine dairdir. Althusser’in “Olgun Marx” olarak bahsettiği Marx eserleri, bilincin reddi ile ilerler. Bilincin reddi, idelerin kayboluşu ve nihayetinde ekonomik belirlenimcilik ileride bahsedeceğimiz gibi Lefebvre’ün “ekonomizm” olarak bahsettiği “ideolojik” düşüncüyü getirir.

Hegel’in kavram felsefesinde, içeriğin doldurulmasının bir özgürlük alanı olarak bahsedildiğinden söz edildi. Hegel, kavram felsefesiyle, düşünen özneye pencere sunar. Bu pencere sayesinde, artık içerik belirleyicisi, Hegel’in açtığı epistemoloji ile düşünürün kendisi

¹ G, Lukács (2020). Şeyleşme Fenomeni. Y. Öner (çev.). *Tarih ve Sınıf Bilinci* içinde (ss. 158-193). İstanbul: Belge Yayınları.

² E, Bloch (2007). Henüz-Bilincine-Varılmamışın Keşfi veya İleriye Doğru Alacakaranlık. Yeni Bilincin Sınıfı ve Yeni Olanın Bilinç Sınıfı Olarak Henüz-Bilincine-Varılmamış: Gençlik, Çağ Dönümü, Üretkenlik Ütopik İşlev Kavramı, Onun Çıkarla, İdeolojiyle, Arketiplerle, İdeallerle, Alegorilerle-Sembollerle Karşılaşması. T. Bora (çev.). *Umut İlkesi* içinde (ss. 148-224). İstanbul: İletişim Yayınları.

³ H, Lefebvre (2013). Bir Kez Daha Yabancılaşma Teorisi. I. Ergüden (çev.). *Gündelik Hayatın Eleştirisi 1* içinde (ss. 57-64). İstanbul: Sel Yayınları.

⁴ Sartre, J. P. (1981). Yöntem Araştırmaları: Diyalektik Aklın Eleştirisi (R. Kırkoğlu, Çev.). Yazko Yayınları.

olur. Kısacası, Hegel boş bir defter verir. Bu defteri doldurmak ikincil düşünürün özgürlüğüdür. Althusser'e göre Marx'ın felsefesi de boş olan defterin dolduruluşudur. Marx, Hegel'in diyalektiğini ve tarihsel ilerlemeciliğini bir içeriksel form eşliğinde doldurur. Üretimin maddi süreci, emeğin kuramı, sınıf mevzuatı Hegel'in açtığı bütünlüklü felsefesinin özgürlük alanı vesilesiyle doldurulur (Althusser, 2006, s. 171).

“Tarihin böyle asal öge ve anlamlı bütünlük olarak kavranmasını Hegel'e borçluyuz.” Tarihin bütünlüklü akli bir değerlendirmesinin insan bütünlüğünün doğasıyla özdeş olduğu gerçeğini görmeyi de ona borçlu olduğumuz halde, Hegel bundan yeterince önemli sonuçlar çıkarmamıştır. Tarihin Hegel felsefesinde içi boş kalan içeriğini Marx doldurmuş ve böylelikle tarihin nasıl anlaşılması gerektiğini ortaya koymuştur (Althusser, 2006, s. 226).

Marx'ın Hegel'i “tersine çevirdiği” içeriklerden biri efendi ve köle arasındaki diyalektiktir. Bu diyalektik Marx ve Hegel arasındaki fark ve sürekliliğin akıbeti açısından, tarihin ilerleme fikrinin ne şekilde ele alınacağına dair önemli örnek sunar. Marx'ın sınıfsal tahayyülü, proleter sınıfın tarihsel zaferinin olumlanması Hegel'in felsefesinde tersten var olan şeydir. Hegel'in efendi-köle diyalektiği efendinin zaferi ile sonuçlanır (Hegel, 1986, ss. 118-124). Efendi-köle ikiliğindeki içeriğin ne olduğunu bu çalışmada değinmeyeceğiz. Hegel'in epistemolojisi ve diyalektiğinin biçim ve içeriğinin Marx'a kadarki sürekliliğini değerlendirmek yegâne amaçtır. Ancak Hegel'in içeriğinin ters-yüz edilmiş epistemolojisine değinmek yerindedir. Hegel'de sonuç olarak efendi (madun olmayan, üstün) galip gelir. Ancak, Marx, Hegel'in felsefesini idelerden yeryüzüne taşımasının sağladığı deyim itibarı ile (terse çevirmek) Hegel'in felsefesine farklı bir konuda süreklilik getirir. Onun tarihsel ereğinin sonucu, madunun galibiyetidir. Kuşkusuz dünya tarihinin okuması açısından bu iki düşünür arasındaki en büyük ayrım, Hegel'in bilişsel anlamda ikiliği kurması neticesinde gelişen madun olanın yenilgisi iken Marx'ın maddi süreçler neticesinde süreci sentez ettiği madun galibiyeti halidir (Althusser,

2006, s. 131). Marx, Hegel'in ideler dünyasından farklı olarak epistemini maddi dünyanın olguları ile yeniden değerlendirir ve tarih okumasını üretim süreçlerinde kurar.

Hegel'den kopmamak, Hegel'i yenilemeye tekabül eder. İlişkinin kopuşu, ancak öncekinin silinmesi ve reddedilmesi ile geçerlilik kazanırken yenileme, içeriğin oluşturulması ile mümkün olur. Hegel'in felsefesinde kavramların oluşturduğu bir içerik sorunundan bahsedildi. İçerik Marx ve Engels ile teşekkül edecektir. İçeriğin kendisi, toplumsal üretime dair bütün olacaktır. "Olgunlaşmış Marx'ın", Hegel'den uyarladığı şey, "tözün" maddi formunun kendisidir. Bu form, üretim ilişkileridir. Tarihin ereği Marx için, üretim ilişkileri neticesinde devinir. Marx, bunu yaparak -tarihi devindiren tözü ayyuka çıkararak- gençlik döneminden "epistemolojik bir kopuş" yaşamıştır (Althusser, 2002, ss. 43-44). Hegel'in felsefesi, bir felsefe olması ile itibari ilen terk edilmeye çalışılmıştır. Bilimin kendisi, ilkeleri itibari ile, ilk nedenleri göz etmesi şartı ile, Marx'ın düşüncesine yedirilmiştir. "Politik Marx", politik olmasının sürekliliği ile aynı zamanda politikasının içeriğine bilimsel sosyalizmi ve üretim ilişkilerinin incelenmesini katmıştır. Kavramların yankısı/yanılsaması, Marx ile maddi bir form bulmuştur.

Hegel ötesine, gerçeklikleri içindeki nesnelerin kendisine gerçek bir geri dönüştü. Hegel'in "aşılması", Hegelci anlamda bir "Aufhebung", yani Hegel'in içinde içerilmiş olan şeyin hakikati'nin ifadesi asla değildir; yanlışın hakikate doğru aşılması değil, tersine, yanılsam anın gerçekliğe doğru aşılmasıdır; daha doğrusu, yanılsama anın gerçeğe doğru "aşılmasından ziyade, yanılsama anın dağılması ve geriye doğru bir dönüştür, dağılmış yanılsamadan hakikate doğru (Althusser, 2002, s. 99).

Marx'ın Hegel'i "tersine çevirmesi" deyimi, -idelerden maddi olana geçişi- imlemesinin yanında Marx'ın materyalizmi içinde alt-yapının vurgusunun "indirgemecilik" olarak ele alınıp değerlendirilmesine neden olmuştur. Maddiyatın önemi, tarihsel koşulların maddi nedenleri ve çıktıları, Marx'ın iktisadi belirlenimini indirgemeciliğe yaklaştırır (Althusser, 2006, s. 112). Bu bakımdan üst-belirlenim bir boşluk olarak kalır. Sosyoloji bağlamında, üst-yapının belirlenimsizliği toplumsal okumanın zorluğunu getirir. Toplum, karşıt bileşenlerin bir çelişkisi

ise bu çelişki; kültürel, siyasi, sanat ve bilim sahalarında da geçerlilik kazanır. Bu bakımdan, 20. yüzyıl Marksizmin, Hegelyan felsefeye geri dönüş teşebbüsü, alt-yapının indirgemeciliğinden sıyrılmak ve üst-belirlenime odaklanmayı gerektirir. Lefebvre örneğinde ele alınacağı gibi, kültürel olan toplumsalın önemi; gündelik hayatın içerisinde, mekânın ve zamanın içerisinde ele alınmasıyla değerlendirilmiştir. Marksizmin içerisindeki epistemolojik kayışın ana mahiyeti, belirlenimler-arası, epistem sahaları-arası ve yöntemler-arası git-geller durumudur.

Marx ve Engels, diyalektik materyalizmi, Hegel'in idealizmini dönüştürerek oluşturmuştur. Bunu yaparken aynı zamanda mekânîk materyalizmi reddetmişlerdir. Marx ve Engels için Hegel felsefesinin idealist yanı -içeriksiz biçimi- bilimden kopuk, ideolojik ve fizik-ötesi olarak değerlendirilmiştir. Onların diyalektik materyalizmi, toplumsal şeylere dair bir bilim olarak kendileri tarafından kabul edilmiştir. Marx ve Engels, Hegel'i "aşarken" aynı zamanda onun tin felsefesinden tamamı ilen bağımsızlaşmamışlardır. Onların epistemolojisi, gerçekliğin toplumsaldan çıktığına ve nihayetinde toplumsala egemen olan düşünce sistemlerini kabul etmeye içkindir (Bottomore, 1993, ss. 148-149).

4.2. Marx ve Engels'in Epistemolojisinin İçeriği

4.2.1 Üretim Tarzı, Artı-Değer ve Sermaye Birikimi

Marx ve Engels'in epistemolojisinin genel çerçevesini sunduktan sonra, düşünürlerin bilimsel sosyalizminin ekonomi politik eleştirisine geçilebilir. Marx'ın kapitalizm eleştirisi, epistemolojisinin örneği olarak değerlendirilecektir. Marx ve Engels'e göre toplumdaki eylem ve düzen, kapital sermayenin güdümünde düzenlenir ve bu devamlılıkla süren bir siyasi pratiktir. İşçi sınıfının emeği bir meta olarak değer kazanır. Çünkü işçinin emeğinden başka satacak bir şeyi yoktur. Kapitalist düzen her ne kadar özgürlük vadetse de üstü örtük bir şekilde

işçi sınıfını aynı orta çağdaki köylü nüfus gibi görüyor ve onları köleleştiriyordu. (Marx, 2012a, ss. 232-233).

Marx'ın teorisi, onun epistemolojisini ve toplumsal bilgiyi elde etme yönteminin ekonomik alt-yapıda olduğunu gösterir. Onun toplumsal bilgiye ulaşma yöntemi, iktisadi bir çizgide olması ile, toplumun maddi üretim süreçleri ile ilintili olduğu ile ilgilidir. Üretim tarzlarının maddi yaşamın maddi formunu belirlemesini belirtmesi ile Marx'ın temel bilgi kuramı, bilginin üretilmesi yolunda insan yaşamının toplumsal üretim şekilleri ile şekillendiğini göstermektedir. Engels de Marx ile aynı yerden toplumsal gerçekliğin en derin katmanına (yapıya) atıf yaparak iktisadi olanın matematiğini yapar. Emek değerinin ürün olarak geri dönüşünde artı değer yarattığı toplumsal eşitsizlikten bahseder:

Bununla birlikte, sorun açıktır: Bir işçinin ürettiği şey ile o işçinin neye malolduğu, tıpkı bir makinenin ürettiği şey ile o makinenin neye malolduğu kadar birbirinden farklı iki şeydir. Bir işçinin on iki saatlik bir işgünü içinde yarattığı değer ile bu işgünü ve onu tamamlayan dinlenme içinde tükettiği yaşama araçlarının değeri arasında ortak bir yan yoktur. Bu yaşama araçları içinde, emek veriminin evrim derecesine göre, üç, dört, ya da yedi saatlik bir emek süresi cisimleşmiş olabilir. Eğer bu araçların üretimi için yedi saatlik emeğin gerekli olduğunu kabul edersek, yüzeysel iktisada özgü ve Bay Dühring tarafından kabul edilmiş olan değer teorisi, on iki saatlik emek ürününün yedi saatlik emek ürünü değerine sahip olduğunu, on iki saatlik emeğin yedi saatlik emeğe eşit, ya da $12 = 7$ olduğunu söyler (Engels, 1977, s. 315).

Kapitalizmde ürünler, toplumun ihtiyacının kat sayısı ile üretilmezler. Ürünlerin üretim nedenleri, kâr amacı ile yapılır. Kullanım değerinden değişim değerine geçiş bunu sağlar. Toplum ikincil bir konumda, tüketici konumda ve emeğinin değeri aracı pozisyonda değer kazanır. Ürün değerinin geçerliliğin, toplumun değerlerinin geçerliliğine tekabül etmesi lazımdır. İşçi emeğinden farklı bir satacak nesne bulamaz. Üretim süreçlerinde etkinliği paradoksal olarak ürüne piyasada ulaşamaması ile devam eder. Çünkü ürün, kullanım

değerinden ve toplum için yararlı ve kullanılabilecek nesne olmasından ziyade piyasa içerisinde değişim değeri ile değerlendirilip kâr amaçlı birer metaya dönüşür. Bu bakımdan kapitalizm, sadece iktisadi bir sistem olmaktan çıkar. Aynı zamanda değer ve gerçeklik üreten bir yapıdır. Marx, somutun değerinin (metanın) soyut değerden bağımsızlaşması sonucu geçerlilik kazanabileceğinden bahseder (Marx, 2012a, ss. 49-54). Marx, toplumdaki kültür boyutunun iktisadi zemine geçerlilik kazandırmasından ve üretim süreçlerinin devamlılığının sağlanma yöntemlerinden bahseder. Toplumsal olanın üretimi, işçiler tarafından üretilen ürün, bireyin emek sürecinden bağımsızlaşır. Emek değerinin geri dönüşü olmaz. Emek, araçsal olarak piyasa için üreten soyut ve silik bir pratiğe dönüşür.

Şimdi emek ürünlerinden arta kalan şeyi ele alalım. Bunlardan arta kalan şey, aynı hayali nesnellikten, farksız insan emeklerinin donmuş birikiminden, yani hangi biçimlerde harcanmış olursa olsun, harcanmış insan emek gücünden başka bir şey değildir. Bu şeyler, artık yalnızca, üretimleri sırasında insan emek gücünün harcanmış olduğunu, kendilerinde insan emeğinin birikmiş bulunduğunu gösterir. Bunlar, hepsinde ortak olan bu toplumsal özün kristalleri olarak, değerlerdir (meta değerleridir) (Marx, 2012a, s. 52).

Metaların fetişizmi bizi farklı bir kavrama sürükler. *Şeyleşme*; toplumun, gerçekliğin ve maddenin özünden farklı bir noktada olması halidir. Artık toplum ve bireyler, yeni sunulan gerçeklikleri değiştiremeyeceğine inanır ve hatta bu gerçekliklerin ebediyen var olduğunu zanneder. Bu süreç bir bakıma bir simülasyon haline tekabül eder. Metaların değişim değeri - yani piyasadaki mevcut değerleri- mevcut metadan bağımsız değerlendirildiği için metanın insan eyleminde dışsal olduğu düşünülür. Değişim değeri dediğimiz şey tam olarak metayı özgürleştiren, otonom bir varlık yapan bir aracı niteler. İnsana dışsal kalan bu süreç, bireyin metaya karşı bir tapınma durumunu niteler (Marx, 2012a, ss. 814-815). *Şeyleşme* teorisi, Marx'ın toplum eleştirisinde tümel ve ideolojik olan kültür eleştirisi yorumunu niteler. *Şeyleşme*, başlı başına bireyin toplum içerisindeki bilişsel varlığına dair bir atıftır. Piyasa toplumundaki bireyin, dünyayı nasıl algıladığına dair insanın konumunu niteler. *Şeyleşme*,

Marx'ın eleştirel kapitalizm yorumunda, kapitalizm içerisindeki kültürel hayata dair yorumları niteler. Bu teori aynı zamanda da kapitalizmin kendi içindeki dinamiğinin nasıl işlediğine dair bir yorumdur. Düzenin yeniden üretimi ve var olan ekonomik sistemin devamlılığını sağlayan bir teknolojidir. Marx, *şeyleşmenin* metaların birliğinden ve insan üretiminden bağımsızlaşmasından yola çıkarak oluştuğunu belirtir.

Metanın özünde var olan kullanım değeri ile değer arasındaki çelişki, özel emeğin kendisini aynı zamanda doğrudan doğruya toplumsal emek olarak ortaya koyması zorunluluğu, özel somut emeğin aynı zamanda sırf soyut genel emek olarak söz konusu olması, doğal şeylerin kişileşmeleri, kişilerin şeyleşmesi, işte metaya özgü bu çelişki ve karşıtlık, metaların başkalaşimleri sırasında doğan çelişkilerde en gelişmiş hareket biçimlerini bulur. Bundan ötürü, bu biçimler, bunalım olasılığını (ama yalnızca olasılığını) içerir. Bu olasılığın gerçeğe dönüşmesi, basit meta dolaşımı açısından henüz var olmayan bütün bir ilişkiler zincirinin varlığını gerektirir (Marx, 2012a, ss. 119-120).

Engels, E. Dühring'e yönelttiği eleştirilerde, onun dünya tarihini anlama biçimini eleştirir. Engels, Marx'ın yukarıda bahsettiği *şeyleşmenin* iktisadi ayağını, felsefe boyutunda temellendirir. Mevcut olanın, düzenin ve olagelen her şeyin devamlılığı (örnek olarak burjuva ideolojisi) bir görünüm olmasından sıyrılıp bir gerçeklik olarak algılanır. Bu gerçeklik nihayetinde tarih ötesi bir varoluşa denk düşmesiyle, değiştirilemez olanı, mutlağı imler. Ancak Engels bu noktada, varlığın devinimine diyalektik bir yönden başvurur. Varlık her zaman değişen olmasıyla ve bir ögeler birliğinden başka bir şey olmamasıyla aşkınsal olamaz. Marx'ın *şeyleşmenin* içeriği olarak ekonomik alt-yapı eleştirisinin ve burjuva ideolojisinin görünümünün felsefi kuramı yeniden belirlenmiş olur (Engels, 1977, ss. 101-107)

Dünyanın güncel; farklılaşmış, değişen, bir evrim, bir oluş dışavuran durumu, işte bu Varlık-hiçlikten başlayarak gelişir; ve ancak bunu kavradıktan sonradır ki, bu sürekli değişiklik altında da olsa, ona "kendi kendisiyle özdeş, evrensel Varlık kavramı" gözüyle bakabiliriz. Öyleyse şimdi değişmezliği

olduğu kadar değişmeyi, Varlığı olduğu kadar Oluşu kapsayan yüksek aşamada bir Varlık kavramına sahip bulunuyoruz (Engels, 1977, s. 105).

Kapitalist düzende meta değerlerinin belirlenimi neye göre belirlenir? En basit ifade edilirse belirli bir metanın değeri diğer metaların değerleri baz alınarak belirlenir. Marx, bu noktada metaların değişim değerlerinin kurmacılığına işaret eder. Metaların piyasadaki anlamları, ancak diğer satış konumundaki metalar ile sağlanabiliyorsa günün sonunda emek sürecinin bir önemi kalmamış demektir. Marx bu noktada; “yansıma”, “ayna”, “değer aynası” gibi deyimleri kullanır.¹ Marx, Hegel’in içeriksel boşluğunu bu noktada yeniden doldurur gibi gözüktür. Hegel için bütün şeylerin bir noktada sabit bir değeri vardır. Bu değerler, diyalektik toplumsal tezahürler sonucu farklı değerlere tekabül edebilir. Ancak öz değişmez. Marx, özün formunu, içeriğini emek kuramı ile açıklar. Öze dair Hegel’in spekülatif kavramı, Marx’da emek süreçleri ile somut anlamda teşekkül eder.

Marx; ürünün, emeğin, metanın mahiyetini kapitalizmin içinde açıklarken epistemolojik olarak belli bir tarihin içerisinde kabul gören gerçekliği toplumsal olarak niteler. Onun diyalektik materyalizmi, diyalektiğin tarihsel niteliğinden hareketle, gerçekliğin belirli bir döneme ya da sisteme aşkın ve önsel bir yapı olarak değil; tersine, toplumsal ilişkiler içinde yapılanmış ve tarihsel olarak kurulmuş bir süreç olarak kavranmasına dayanır. İşçinin emek süreci, işçinin ürettiği metanın piyasa için “şey” olması ve ürünün yarar ve kullanım değerlerinden bağımsızlaşması ve tüm bu yapılanmış süreçlerin birer gerçeklik olarak vuku bulması, gerçekliğin üretilmesindeki belirlenim olarak üretim ilişkilerinin içindedir. Aynı zamanda insan bilincine dair gerçekliğin, ideal dünyadan ziyade maddi yaşamın maddi olguları neticesinde gerçekleşmesi, Marx’ın materyalist yanını gösterir. Gerçeklik, toplumsal süreç ve uzamda

¹ Marx, K. (2012a). Kapital I (M. Selik & N. Satlıgan, Çev.). Yordam Yayınları.

yapılanması ile aynı zamanda toplumsal bilincinden bağımsızlaşması ve kendi başına geçerlilik olmasıyla beraber şeylerin görüngüsünü oluşturur. Bu görüngü, gerçekliği imlemesi ve aynı zamanda doğal gerçeklikten bağımsızlaşması ile toplumsal yaşamın içerisinde geçerlilik kazanır.

4.2.2. Yeniden Üretim Kavramı ve Kültürel Epistemolojiye Giriş

Marksizm içerisindeki yeniden üretim kavramı üst belirlenim alanına ve kültürel toplum epistemolojisine kapı aralar. Kültür ve ideoloji, Klasik Marksizm içerisinde maddi koşulların değişiminin bir uzantısıdır. Ancak bu maddi koşullar direkt yollu olarak ideolojik alana tekabül etmez. Ancak ve ancak ona koşullar yaratır. Kültürel hegemonyanın değişimi ve yeniden üretimi, sermayenin devamlılığına tekabül eder. *Yeniden üretim* bu anlamda bir tampondur. Mevcut olanın sürekliliğini sağlayan bir mekanizmadır ve mevcut olan son kertede toplumun her bir nüansında pratik edilmesi için zorunlu şey olacaktır (Marx, 2012b, s. 68-80). Bu noktada zamanın döngüsellığı kavranabilir. Zaman normatif ve ideolojik olarak çizgisel olmakla atfedilmiş ise bile kendini tekrarlayan ufak zaman dilimlerden ibarettir. Kapitalizmin bireylere verdiği hülya; gelişim, ilerleme ve bireycilik üzerineyken çizgisel zaman ideolojik olarak devreye girer ancak gündelik hayatın kendisi döngüsel zamanın tam olarak karşılığıdır. İdeoloji, bireycilik adı altındaki yaşam mücadelesi ve günlük geçim derdi ile sürekli tekrarlanır ve nihayetinde zaman kısırlaşarak kendini tekrar eder (Lefebvre, 2015, s. 18). Kısacası yeniden üretim kavramı, basitçe birer fiziki üretim sürecinden ziyade insan davranışını, toplumsal akımları, kültürü ve yaşam felsefesini etkileyen, şekillendiren bir kavram olarak ortaya çıkar.

Yeniden üretim kavramı ile, *tarihsel materyalizmin* izinde olarak toplumun ideolojik ve kültürel boyutuna açılan pencerenin analizi Marksizm içerisinde olanaklı hale gelir. Yeniden üretim kavramı, Lefebvre'ün gündelik hayatın içerisinde tarif ettiği ve gündelik hayatın yaratıcısı

olarak bahsettiği döngüsel zamanın bir uzantısıdır (Lefebvre, 2007)*. Marx, yeniden üretimi insanın yabancılaşması ve emeğinden uzak düşmesi adına devletin ideolojik boyutuna atıf yaparak tanımlar (Marx, 2012b, s. 68-80). Bu tanım ile Marx dolaylı yoldan gündelik hayatın eleştirisine giriş yapar. Ancak bu eleştiriyi sistem haline getirmeden yapar. Ev içi emekler, gündelik hayatın içerisinde bulunan ideolojik katmanlar ve rıza üretimi Klasik Marksizmde ikincil ve gizil konular olarak ele alınmıştır. Klasik Marksizmde tarihin ereği çizgisel bir boyutta* ele alınmaya müsait görülürken Lefebvre'ün felsefesinde zaman, tekrarlayan fraksiyonların gündelik hayatı oluşturduğu devindirici güçten uzak bir kavram olarak belirlenir. Marx ve Engels için tarihin bir ayağı ilerlemedir (Marx & Engels, 2010). Komünizm nihaidir. İnsan istenci hem bağımsızdır hem de toplumsalın içindedir. Bağımsız olması ile tarih kendinde bir şeydir. Tarihin kendisi bu çıkarsama ile ilerlemedir. Ancak aynı zamanda Marx ve Engels için zamanın ikinci ayağı zamansızlığa eştir. Döngüseldir. Yabancılaşma teorisini ve *yeniden üretimi* kapsayan bir rutindir. Marx ve Engels zamanı iki türlü ele alır. Zamanın ele alınışının muhtelifliği, Marx ve Engels'i bir noktada devrimci yapar, bir nokta da kültür eleştirmeni yapar.

Marx ve Engels, yukarıda belirtilen eserlere¹ artı olarak diğer eserlerinde de *yeniden üretimin* önemini vurgular. Üretim ilişkilerini incelemelerindeki ana nedenin son kertede tüm toplumsallığın çıktısı olan üst yapıdaki toplumsallık olduğunu vurgular. Emeğin, ücretin, boş zamanın ehemmiyetini vurgularlar. Bu kavram ve olguları normatif çerçevesinden çıkartıp var

* Lefebvre, Gündelik Hayatın Eleştirisi (2007) eserinde yeniden üretim kavramından direkt olarak bahsetmez. Onun yeniden üretim kavramına yaptığı atıf, boş zaman etkinliği hakkında burjuva kültürü ile düzene içkin şekilde üretimin birliğinin geniş zamanda sağlanması üzerine yaptığı tanımda gizlidir.

* Marx ve Engels için gündelik hayatın alışkanlıklar ve rutinlerle ilerlediği rahatlıkla çıkarsanabilir. Ancak bu noktada asıl önemli olan bir tarih felsefesi olarak tarihine ne şekilde ele alınacağına dair epistemolojik ayrımıdır.

¹ Marx, K., & Engels, F. (2010). Alman İdeolojisi (S. Belli, Çev.). Sol Yayınları.

K. (2011). 1844 Elyazmaları: Ekonomi Politik ve Felsefe (K. Somer, Çev.). Sol Yayınları.

Marx, K. (2012b). Kapital II (M. Selik & N. Satlıgan, Çev.). Yordam Yayınları.

Marx,

oldukları içerikleri ile ele alarak, kapitalizmdeki üretim süreçlerin eleştirisini yaparlar. (Marx, 2011, ss. 140-142).

Gerçi emek zenginler için tansıklar (harikalar), ama işçi için yoksunluk (denueement) üretir. Saraylar, ama işçi için inler üretir. Güzellik, ama işçi için solup sararma üretir. Emeğin yerine makineleri geçirir, ama işçilerin bir bölümünü barbar bir çalışma içine atar ve öteki bölümünü de makine durumuna getirir, Us, ama işçi için budalalık, aptallık üretir (Marx, 2011, s. 142).

Engels, İngiltere’de İşçi Sınıfın Durumu (2019) yapıtında işçi sınıfının gündelik hayatına dair birçok sorununda ve gerçekliğinde gündelik hayat eleştirisinden sistemli olmasa da bahsetmiştir. Bu yapıt, Klasik Marksizm içerisinde Marksist eleştirinin felsefi, teorik, soyut görece muhtevasından farklı olarak salt bir ampirik çalışma olarak dikkat çekmektedir. Gündelik hayat eleştirisinin sistemli bir çalışmasından uzak olan bu eser yine de Marksist ekolün gündelik hayata dair ilk örneklerinden biri sayılabilir. Bu çalışmada, işçi sınıfının kent hayatındaki durumu resmedilirken işçinin emeğinden farklı bir sermayesinin olmaması gözlemlenir. Şehir hayatının, kapitalist ideolojiyle donanmış içeriği, işçinin emeğini satması ve ertesi günün emeği için kendini yeniden üretmesi arasında geçen gündelik hayat pratikleri neticesinde şekillenir. İdeoloji, ekonomik hayatın ve sermayenin güdümünde, dolayımlaşmadan ve katmanlaşmadan direkt olarak amasız şekilde maddi üretimin sağlamasının kendisi olarak işlevlik gösterir. Bu bakımdan, şehir hayatının ve gündelik hayatın ele alınan yapıtta eleştirisi, ideolojinin ve temsillerin güdümünde değil direkt olanın -maddi üretim ilişkilerinin- belirlenimi neticesinde ele alınmıştır.

Engels, çalışmasında sokaklara, ev içlerine, iş hayatının içine inerek insanın yabancılaşıma pratiğini ve özneler-arası konumunu gündelik hayatın her bir noktasında göstermektedir. Kent yaşamının iş bölümü neticesinde gerçekleşen yarasızlığını ve özneler arası birbirinden kopuşu birtakım alışkanlıklar (yeniden üretim politikaları) ile resmeder. İmzalanmamış olan anlaşma (aynı hedef doğrultusunda çalışma, aynı patronlara çalışma, aynısından bir artı değer üretimi ve

sömürü, aynı gündelik hayatın ve yaşamın sona erişki kaderi gibi) hiç yokmuşçasına, aynı yazgının hedefi olmamış gibi özneler, gündelik hayatta birbirinden önünden geçer ve birbirlerine son derece yabancı bir konumda ama hiç de olmamaları gereken bir konumda birbirlerini yaşamsal fonksiyonları olmadan samimiyetsizce kat ederler (Engels, 2019, s. 70).

Engels'in İngiltere'deki işçi sınıfına dair bahsettikleri ampirik gözlem niteliğinde sayılabilir. Var olan tüm çıplaklığıyla dolaysız bir şekilde anlatılır. İngiltere'deki işçi sınıfının yaşam koşulları, onların gündelik hayatın içindeki yoksunlukları ile çarpıcı bir şekilde gözlemlenmiştir. Engels; işçi sınıfının gündelik hayatının resminde, kültürel ve yaşamsal olanın ampirik gözleminde sosyolojik ve düşünsel olmanın kıyısından döner. Onun yaptığı tam olarak olgunun yol açtığı anlamsal düzleme özgü değildir -nitekim bundan dolayı sosyoloji de değildir. Toplumsal düzeni çıplaklığıyla anlatırken işçi sınıfının ekonomik koşullarını vurgular. Ancak yabancılaşmanın getirdiği imgesel ve anlamsal sosyolojik tespitlerin sürekli kıyısından döner.

Engels'in İngiltere'deki işçi sınıfında resmettiği şey olandır. Olan, bireyin anlam dünyasına içkin değildir. Bireyin; sefaleti, işçi sınıfı olarak bulunduğu hal, ekonomizmin tezahürü olarak yaşadığı hayat, olanın çıplaklığını bahsetse de anlam dünyası ile ilinti içermez. Klasik Marksizmde, gündelik hayat eleştirisinin, tam olarak bir eleştiri olmaması -gündelik hayatın sadece bir sonuç olarak yer alması- sistemleştirilmemesi ve ekonomik belirlenimin basit bir yansıması olması *tarihsel materyalizmin* uzantısı olarak bahsedilmemiş bir kültürel epistemolojinin örneğidir. Gündelik hayat eleştirisi, Kültürel Marksizm ile kapanmaya muhtaç birer noksan olarak kalmıştır.

Engels'in İngiltere'de işçi sınıfının gündelik hayatına dair gözlemleri, bir gözlem boyutunda kalarak insana dair olanın sefaletinin incelemesidir. Bu ampirik çalışma, sosyolojik bir anlamsal ve kavramsal muhtevaya sahip olmaktan uzak olmasıyla var olanın salt görüntüsünü resmetmekle sınırlıdır. Lefebvre gündelik hayatı “yaşanmışlığın ve düşünmenin henüz birbirinden ayrılmadığı, algılanan her şeyin geniş bir evrenin parçası olduğu, dünyanın tüm

şeylerin toplamı olarak görüldüğü bir derece” (Lefebvre, 2007, s. 23) olarak görürken gündelik hayatın hayattaki her şeyin toplamının ifade ettiği bir veçhe olarak görür. Bu toplamın içerisinde kuşkusuz Engels’in İngiltere’de İşçi Sınıfı adlı yapıtında işçi sınıfını betimlediği sefalet gibi haller de vardır. Ancak sefalet, kendi başına gündelik hayatın barındırdığı tüm şeylerin yalnızca bir ögesini oluşturur. Sefalet, ekonomik belirlenimci bir hal olması ile Engels’in bilimsel olarak varsaydığı düşünsel faaliyetten uzak düşmez. Nihayetinde tarihsel maddeciliğe içkin olan, Engels felsefesine göre bilimsel olana kapı aralamaktadır. Ancak Lefebvre’ün toplam dediği çatı evrenin içerisinde sefaletin barındırdığı insana ve yaşama dair olan tüm insanlık halleri Engels’in yorumlarına nazaran daha fazlasını imler. Lefebvre’ün gündelik hayata dair asıl vurgusu; sefaletin, yoksunluğun, hayata ırak kalmanın ana hal olduğu döngüsel zamandır. Ancak Engels’in işçi sınıfının sefaletini betimlerken gizil noktada betimlediği döngüsellik ve kültürel boyut, işçi sınıfının politik ve devrimci kimliğinin tarih felsefesine girmesi ile çizgisel zaman tarafından bahsedilmesi ikincil duruma düşen birer hal olarak yer alır (Kurtar, 2013, ss. 215-216). Engels’in modern zamana dair eleştirileri ve gündelik hayat sunumu Lefebvre’ün düşünceleri ile ne kadar örtüşür? Lefebvre’ün ana odağı zaman mekân ve beden üzerinedir.* Engels’in mekân üzerine tespitleri şehir hayatı içerisinde yer alır. O; Manchester’dan, Birmingham’dan, Leeds’den ve tekil olarak sokaklardan bahseder. Ancak bu şehir ve sokaklar basit birer mevki olması dışında beden mekân içerisindeki konumlanışına dair pek çok şey söylemez. Klasik Marksizmde mekân, olgunun imlendiği mevki olarak basitçe yer alır. Mekânın işlevi, işçi sınıfının hayat koşullarını örneklendirme gayesinden farklı bir göreve sahip değildir. Gündelik hayat içerisinde bu üç mefhumun konumlanışı ve bu kavramların gündelik yaşam içerisindeki bireyin yabancılaşmasına dair konumlanışlarını göstermek ve çözümlemektir.

* Lefebvre’in mekân ve beden sosyolojisinin açıklaması “Lefebvre’ün Epistemolojisi” başlığı altında daha detaylıca yapılacaktır.

Klasik Marksizmde, diyalektik olanın anlığı eksik kalır. Tarih kendini oluştururken ve tarihin içindeki birey tarihten etkilenirken bireyin bizzat yaşadığı an ve yaşamın betimlenmesinden ziyade fenomenolojisi bilgi kapsamına girmeyen şeydir. Bu noktada gündelik hayatın eleştirisi sistemli bir muhtevaya kavuşmaz. İnsan temelli düşünce, ekonomik insanın bizzat kendisinde gözlemlenir. Ancak ekonomik insanın yaşanan anı, ekonomik belirlenimciliğın çerperinde yeterince bahsedilmeyen şeydir. Gerçekliğın kendisi Marx ve Engels için toplumsaldır, üretim ilişkilerine dayalıdır. Gerçeklik aynı zamanda gündelik hayata nüfuz eden şey olarak insan yaşamını tamamı ilen kuşatır. Yapılanmış gerçekliğın yaşananı, 20. yüzyılın Kültürel Marksizmi tarafından tamamlanacak olan şey olarak kalır.

4.2.3. Emeğın Yabancılaşması ve Rıza Üretimi

Emek, insani faaliyetlerinin tüm formlarını kapsayan ve insan ile nesne arasındaki ilişkiyi düzenleyen -bu bakımdan da insanı dünyaya ve yaşama fırlatan- bir pratik olarak Klasik Marksizmde yer alır. Emeğın kapitalizm altında sömürüye tabi bir forma girmesi diyalektik olarak emeğın üreticisinden farklı bir noktaya fırlatılmasına, nesne ile insan arasında mesafe kat edilmesine yol açar. Bu süreçte kültürel hayat *yabancılaşma* ile belirlenir.

İnsanı insandan farklı bir noktaya fırlatan bu süreç nasıl oluyor da kapitalizm başlığı altında sürüp gitmeye devam edebiliyor? Bu soruya verilecek cevap, Marksizmin politik-iktisadi muhtevasından kültürel alana sıçramasına denk düşer. Kültür toplumunun eleştirisi Marksizm içerisinde en başta Gramsci örneğı üzerinde görebiliriz. Gramsci bu istikrarı ve yenilmezliğı hegemonya kavramı altında açıklar (Gramsci, 2014). Üretimin toplum adına başat amaç olması, mevcut bütün fikirlerin devamlılığı, işçinin sömürölmesi, tüm bu süreçlerin tek ve değıştirilemez bir gerçeklik olarak devamlılığının sağılanması mevcut egemen ideoloji ile sağılanabilir. Gramsci'ye göre bu ortak duyular ancak üretim ilişkilerinin yıkılıp değıştirilmesi

ve aynı zamanda toplumsal yapının kırılması ile başarılabilir. Klasik Marksizm özü itibari ile gündelik hayatın değişiminin ancak ekonomik temeldeki değişimler ile mümkün olabileceğini savlar. Lukács da Gramsci'ye benzer bir şekilde ekleme yapar ve sözde değiştirilemeyecek bir egemen ideoloji hegemonyasından bahseder (Lukács, 2020). Ona göre proleter sınıfın devrimci bir güç olabilme yolundaki en büyük zorluğu bütün gündelik yaşam faaliyetlerinin, imgelem sahasının, düşünce örgüsünün ve maddi yaşamının tümünden burjuva hukuku ve ahlakı içerisinde zaruri olarak erimesidir. Mevcut dünya, burjuvanın dünyası olması ile itibari ile işçinin/bireyin öznel yaşamını kolonileştirmiştir. Bu koloniden çıkış ancak yeni bir hegemonya kurabilmekle alakalı olabilir (Lukács, 2020).

Tarih sahnesine ilk çıktığı andan beri proletaryanın daima karşısında bulunan tehlike, onun burjuvaziyle ortaklaşa paylaştığı kendi yaşamsal varlığının dolaylılığı içine hapsedilmiş bulunmasıdır. Proletarya böylece burjuva toplumunun yasalarına ya irade yoksunu bir kadercilik içinde boyun eğmiş ya da o yasaları ahlaki açıdan iradi olarak özümlemiş (Lukács'dan akt. Balta, 2020, s. 60).

Marksizm içerisinde büyük bir soru olan, Marx'ın yanlış teorisi olarak ihtimal verilen düşünce proletaryanın neden devrimci olmadığı sorusudur. Marx'ın kapitalizmin hazin sonu olarak gördüğü şey, kapitalizmin doğası gereği yıkılması mecburiyetedir. Bu yıkıcı kuvvet, bir özne ve faal olarak proleter sınıftan fiiliyata geçecektir. Ancak şu ana kadar bu durumun tarihte gerçekleşmemesi, yukarıdaki sorununun doğmasına ve tartışılmasına neden olmuştur. Lukács'ın cevabı bu noktada şudur: "Kapitalizmin ölüm sancılarının tam orta yerinde bile proleter kitlelerin geniş kesimleri, burjuva devletin, yasalarının ve ekonomisinin, içinde yaşayacakları yegâne mümkün ortam olduğunu hissediyorlar" (Lukács'dan akt. Brown, 1989, s. 20).

Doğa ile insanın buluşma noktasını sağlamak, maddeyi insanın kullanabileceği bir forma sürüklemek insanın emek gücüyle alakalıdır ve doğaya katılımcı olma faaliyeti.

Emek, insan için gerekli bir şeydir ve aynı zamanda dünya yaşamına girişı sağlayan bir giriştir. Emek ile çalışmayı ayırt etmek lazımdır. Emek, insanın her türlü faaliyet örneğine tekabül edebilecek ve insanın özüne dair bir şey iken çalışmak modern toplumlara özgü bir kavram olarak algılanmalıdır. alışmak, sömürü ilişkilerini kapsayan bir kavram olarak emek sürecinin başat ve saf halini ele almamıza imkân vermeyen bir karmaşık durum olarak karşımıza çıkar (Marx, 2012a, ss. 181-184). Marx'ın emek kuramı, insan-nesne arasındaki mesafeyi tanımlamak, insanın doğa içerisindeki yerini ayırt etmek ve var olan insan-nesne uzaklığını saptamak için önemlidir (Marx & Engels, 2010). Gündelik hayatta, insanın nesneye olan uzaklığı, anlam dünyasının kaybı ve insanın nesneyi kutsallaşması -tüm bunlar sonucu yabancılaşması- Marx'ın emek kuramına atıf yapar. Değişen yaşam koşulları, mesleki hayatın değişimi ve en nihayetinde üretim süreçlerinin değişimi ile 20. yüzyıl Marksizmi Marx'ın epistemolojisinden görece ayırımıştır. Rızanın üretimi, günün sonunda, gündelik hayatın ve birçok meselenin üst-belirlenim noktasında tezine ihtiyaç duymuştur. Maddi koşulların somut örneği olarak üretim ilişkileri, Marx ve Engels'in mirası olmaya devam ederken, maddi koşulların kültürel tarafı 20. yüzyıl Marksizmin içerisinde yer edinmiştir.

Klasik Marksizmde *yabancılaşma*, emek sürecinin bir çıktısı olarak değerlendirir (Marx, 2011, ss. 138-153). *Yabancılaşma*, para ekonomisini ve emek sürecini aşarak gündelik hayatın içine siner. Bütün olagelenler ve olmayanlar *yabancılaşmanın* birer görünüşüdür. Elde etme istemi ve mülkiyete atılan her adım -sadece nesnelere yönelik olmasına gerek yoktur- gerçekleşme veya gerçekleşmeme veyahut olanaklı olma veya olanaklı olmama durumlarını kapsayabilecek bir şekilde *yabancılaşmayı* getirir. Örneğin; bir otomobil satın almak elde etmenin hazını ve doyumunu getirerek nesneye karşı aşkı öldürür, aynı zamanda otomobili satın alamamak emeğin ve doğaya karşı egemenliğin yitiminden dolayı kendi insan potansiyeline *yabancılaşmayı* getirir. Bu şekilde birey, toplumun hem içinde hem dışında yer alır. Çünkü o, hem doğaya egemendir ve bundan dolayı toplum denilen yüce kurumun dünya egemenliğinin

mensubudur hem de doğaya egemen değildir yani itilmiştir. Kültürel hayat bu salınımlar neticesinde, aydınlanmacı düşüncenin bahsettiği ussal bireye ters düşer ama aynı zamanda arzulara atılacak adımların olasılığından dolayı ussal olmaya mecburidir. Toplum içindeki birey, gerçekleşenlerin izdüşümünde gerçekleşmeyenlerin arzusunun güdümünde yer alır. Gerçekleşenler ve gerçekleşmeyenler çarpışır. Bu ikili diyalektiğin sonucunda birey, gerçekleşenlerin kabulüne zorlanarak gerçekleşmeyenlerin hülyasında yaşar. Her bir gerçekleşme gerçekleşmeyi getirir. Yaşamın içindeki arzuya yönelik her bir adım, her bir somutlaşma başka bir soyutun yaratımına neden olur. Sonu gelmez arzular, tüketimini içinde sadece bir tüketim edimi başlığı altında değerlendirilir. Bu da tüketimin sonu gelmez biçimini oluşturur. Birey, yabancılaşmayı, yaşamın ontolojisinin içinde zıtlıkların çarpışması neticesinde yaşar. Birey, hayatı yaşayan değil hayatı arzulayandır (Lefebvre, 2010, s. 78).

Klasik Marksizm içerisinde yabancılaşma kavramını dört temel bileşene ayırabiliriz. İşçi en başta kendi emeğine yabancılaşır. Çünkü bu emek işçinin günün sonunda fayda sağlayacağı bir çıkar için harcanmamış olur. Emek süreci işçiye dışsaldır ve aslında bedeninden muaftır. Bu emek tamamı ilen sermaye sahibinin kazancı için harcanmış olur. Üretici etkinliğinden dışlanmış olan birey kendince yabancılaşır. İkinci değişken ise işçinin ürettiği nesneye yabancılaşmasıdır. İşçi ne kadar emeğini sarf etmiş olsa da ürettiği nesneye sahip olamaz. Çünkü ürettiği nesne aslında sermaye sahibinin mülkiyetine tabidir. İşçi, parasıyla bu malı satın alabilir, ancak bu parayı elde edebilme ihtimali bir yanılsamadır. Böylece işçinin saatlerce üstünde çalıştığı nesne, bir başkasının, yani emek sarf etmemiş olanın mülkiyetine geçer. Üçüncü bileşen işçinin iş arkadaşlarına yabancılaşmasıdır. İşçiler, bir toplama kampı misali bir fabrikaya hapsedilir. Birbirine tanımayan onlarca hatta yüzlerce insan sermaye sahibi tarafından rekabete sokulur. Bunun nedeni hiç kuşkusuz sermaye sahibinin rekabet vesilesiyle daha fazla üretimi teşvik etme uğraşdır. Böylece işçi, hiç tanımadığı insanlarla ortak bir amacı paylaşır; daha fazla emeğini satmak ve daha fazla karın tokluğu. Günün çok büyük bir bölümünü iş

yerinde geçiren işçi, çevresindeki insanları tanımamasından mütevellit çevresine yani insanlara yani iş arkadaşlarına yabancılaşır. Dördüncü bileşen işçinin, insan hüviyetinden veyahut potansiyelinden uzaklaşması, yani doğasına yabancılaşmasıdır. İşçiler, makine misali programlanmış varlıklara indirgendikçe, günün büyük bir bölümünde bir “çalışma kampında” emeğini sattıkça, en temel insani normlarından uzaklaşır. Makineleşen birey, insan olmayı unuttur ve son kertede insan olmaya yabancılaşır (Marx, 2011, ss. 138-154).

En nihayetinde ve en temel olarak, Marx’ın *yabancılaşması* kapitalizmin eleştirisini de aşarak, insanın doğasına dair bir problemten bahseder. İnsan, türünün gerektirdiği şeylere uzaklaşmıştır ve yabancılaşmıştır. Kapitalizmin içerisindeki bu yabancılaşma nosyonu, emek sürecinin yabancılaşması ile başlamıştır. Günün sonunda insanın yaşam dünyasının ölümüne tekabül edebilecek bir genelliğe varmıştır. Marx’ın tüm felsefesindeki derdi, bir noktada -belki de tamamı ilen- insanın kendi türüne dönmesi istemidir. Felsefesindeki ana amaç, kapitalizm eleştirisi, sınıfsız bir toplum tahayyülü insanın türüne geri dönmesini sağlamak ile ilintilidir. Fromm, Marx’ın *yabancılaşmasını* ve *yabancılaşmanın* tarihselliğini açıklar:

Tarihsel süre insanın tam anlamıyla insani olan niteliklerini, sevmeye ve anlama güçlerini, geliştirdiği bir süreçtir; ve insan tam insanlığa bir kez ulaştığında, dünya ile kendisi arasındaki kayıp birliğe geri dönebilir. Bu yeni birlik, bununla birlikte, tarih başlamadan önce var olan bilinç-öncesi birlikten farklı olacaktır. Bu insanın kendisiyle, doğayla ve diğer insanlarla, insanın tarihsel süreç içerisinde kendini yeniden doğurması sayesinde, gerçekleşmiş bir bütünleşmedir (Fromm 2004, s. 53).

Marx’ın yabancılaşma teorisinin bazı yönlerden kendisinin toplum teorisine ters düştüğüne dair savlar vardır. *Yabancılaşma*, insan özüne dair bir göndermeyi kendi içerisinde olası eder. Yabancılaşılan şeyin bir bakıma insanın kendisi ve insan doğasının biricikliği ile alakalı olduğuna dair gizil bir gönderme bulunabilir. Yapısalcı Marksizm bu noktada yabancılaşma kavramını idealizm sıfatı ile değerlendirip eleştirir. Yabancılaşma teorisinin revizesini, bazı 20. yüzyıl Marksistleri (başta Althusser olmak üzere) insanın etkinliğine ve belli bir tarihin

içerisindeki insani olan şeylere yabancılaşması olarak yenilemeye çalışır. Klasik Marksizmin, toplumsal gerçeklik düşüncesi, yani gerçekliğin ve insan doğasının tarihsel olarak toplumdan yola çıkarak oluştuğu ve stabil bir insan doğası olmadığı düşüncesi yabancılaşma teorisi ile bazı noktalarda tezatlık gösterir. Marx'ın *yabancılaşması* bir teklik ve nihai olarak insanın kendi özüne yabancılaşmasını imlerken aynı zamanda idealist bir çizgi neticesinde diyalektik materyalizmin sınırından kopmakla eleştirilmiştir. Althusser, yabancı kavramını yeniden yorumlayarak (Althusser, 2002) *yabancılaşmanın* insanın nesne ve kurumlara karşı niteliksel olarak aldığı mesafeyi ortaya koyar. İnsanın özü ancak yaşam dünyasına dair olan her şeyin ilişkisi ile tarihsel olarak değerlendirilebilecek bir şeydir.

Tarih, aklın akıldışı içinde, hakiki insanın yabancılaşmış insan içinde yabancılaşması ve üretimidir, insan; emeğinin yabancılaşmış ürünleri içinde (metalar, devlet, din), farkında olmadan, insanın özünü gerçekleştirir. Tarihi ve insanı üreten insanın yok olması, önceden-var-olan, tanımlanmış bir özü varsayar. Tarihin sonunda, insandışı nesnellik halini alacak olan bu insan; tüm insan, hakiki insan olmak için, mülkiyet, din ve devlet içinde yabancılaşmış kendi özünü, özne olarak yeniden ele geçirmek zorunda kalacaktır (Althusser, 2002, s. 275).

Marx'ın yabancılaşma teorisi konusunda *yabancılaşmanın* sosyalist devrim ile süresinin dolacağına yönelik ikili tartışma Marksizm içerisinde vuku bulur. *Yabancılaşmanın* veyahut Marx'ın ele aldığı yabancılaşma kavramının kapitalist toplum içerisindeki tekliğine dair teorisine karşı Marksizm içerisinde farklı yorumlar vardır. Örneğin Lefebvre, Marx'ın yabancılaşma teorisini kapitalizme özgü görmemiştir (Lefebvre, 2007). *Yabancılaşma*, ona göre Marx'ın sosyalist devrimden sonra bile var olacağını düşündüğü bir kavramdır. İktisadi normları aşan, üretim ilişkilerinin değişimi ile değişebilen ama ontolojik olarak vardan yoka geçmeyen bir yapıdadır. Daha çok, siyasi devrimden sonra sürececek olan geçiş döneminde devam eden, komünizmin nihai pratiğinde son bulmaya yakın olan şeydir. Lefebvre'ün yorumuyla ile gündelik hayatın dönüşümü, Marx'a göre, son bulması keskin bir tarih anı ile değil geçişlerle

ve kümülatif olarak olabilecek şeydir. Kısacası Lefebvre, devrim, üst-yapının içinde arar. Onun görüşüne göre devrim, olası bir işçi sınıfının hareketinde değil tüketim ilişkilerinin düzleminde insanın yabancılaşma duygusunun önderliğinde gerçekleşecek olan şeydir. Lefebvre için devrim, belli bir anın kırdığı tarihin içindeki vukudan değil anların birikiminin yaratacağı kıvılcımların tüketim ilişkilerinin içine nüfuzunda aranabilecektir.

Marx'ın işbölümünü yabancılaşmanın nedeni gördüğü de açıktır. Oysa Marx siyasal devrimin, üstyapılar düzleminde -ne de sosyalizmin üretim ilişkileri düzleminde- işbölümüne son verebileceğini asla öngörmedi. Yalnızca komünizmin -süresini saptamadığı bir geçiş döneminden sonra- işbölümünü aşabileceğini öngördü. Geçiş süresince, yabancılaşma biçimleri (örneğin hukuk ve elbette işbölümü) varlığını sürdürür. Dolayısıyla, Marx yabancılaşmanın alanını asla kapitalizmle sınırlamadı; sosyalizmi ya da proletarya devrimini asla yabancılaşmanın mutlak ve dolaysız sonu olarak görmedi. (Lefebvre, 2010, ss. 69-70).

Engel, yabancılaşma kavramını direkt olarak kullanmaz. O, daha çok toplumsal hayatın içindeki gerçekliğin üretim süreçleriyle ilgilenir. Yabancılaşma, gerçekliğin üretiminden sonra gelen, öznel olana dair psikolojik bir kavramı imler. Engels, tekliğin toplum içerisindeki belirli hallerinden ziyade çokluğun içerisindeki gerçekliğin üretim süreçlerinde düşüncesini var eder. Yabancılaşmanın belirli hallerini ele almaktan ziyade, tarihin insan üretimi olmasıyla, aynı zamanda insandan uzaklaşmasını belirtir (Engels, 1977, ss. 108-123).

Gerçekten, eğer biz, zaman kavramını, her türlü yabancı ve aykırı katkıdan arıtılmış olarak; tüm arılığı içinde kavramak istersek, zaman içinde birlikte ya da artarda olup biten çeşitli olayları yabancı şeyler olarak onun dışına atmak, ve böylece içinde hiçbir şey olup bitmeyen bir zaman düşünmek zorundayız (Engels, 1977, s. 117).

Kültürel hayatın her bir vechesi, *yabancılaşma* ve rıza üretimi ile yakından veya uzaktan ilinti halindedir. Yalnızlık, yabancılaşmanın bir formudur. Özneler-arası hayata yabancılaşma, bir “başka”, bir “öteki” ile kaynaşamama -onla etkileşime girememe- insana dair duygulanmaya

girişememe, sadece nesne dünyasında var olma kuşkusuz yalnızlık hissini yabancılaşma kavramı ile ele almamıza neden olabilir. Ancak aynı zamanda çoğulluk içerisinde olma, belli bir gruba -belli bir oluşuma- entegre olma, topluluğun oyun kurallarına göre davranma/orada var olma, yapılanmış bir yapının neticesinde tikel potansiyelden kopma da bir *yabancılaşmadır*. Gündelik hayatta, kamusal veyahut özel hayat fark etmeksizin bir alana mensup olma, kurallı veyahut kuralsız herhangi bir oyuna dahil olma *yabancılaşma* ile ilintilidir. *Yabancılaşma* sonu gelmez, insan tabiatına özgü ve kaçınılmaz olmak zorunda değildir. Ancak her bir bireysel faaliyete karşı dirençlidir ve kendini yeniden üretebilecek bir yapıdadır. Toplumsalın değişimi, sistemin değişimi, belirlenim ölçeklerinin değişimi ancak *yabancılaşmayı* ortadan kaldırabilir. Marx ve Engels, *yabancılaşmayı* kapitalizm neticesinde yalnız ele alır. *Yabancılaşmanın* farklı formlarından ve aşkınlığından bahsetmezler. Bu bakımından yabancılaşmadan kurtuluş, ancak kapitalizm yıkılışına bağlanabilir. Kapitalizmin yıkılışı da ancak üretim ilişkilerinin değişmesine bağlanır (Marx & Engels, 2010, ss. 57-61). Marx ve Engels, *yabancılaşmayı* çok katmanlı incelemiş olsalar da *yabancılaşmayı* iktisadi zeminden farklı bir noktada incelemezler. Bu bakımdan *yabancılaşmanın* özü, *yabancılaşmanın* tek bir formu varmış gibi gözükür. Tarihi materyalist yöntemin akıbeti, yabancılaşma kavramının kapitalizm altında oluştuğu teşekkül ile sınırlı kalır. Kuşkusuz bu durum epistemolojik bir zaafıtan ziyade içeriğin belli bir alanda belirlenmesine özgü bir sorundur. Yabancılaşma, klasik düşüncede, gündelik hayatın her bir noktasında sıçrayan bir teorinin içerisinde. Toplumsal dünyanın şekillenışı, üretim ilişkilerinin içerisinden teşekkül eder. Ancak klasik düşüncenin içerik belirlenimi, iktisadi olanın analizinde gündelik hayatın ve yaşam dünyasının belirlenimlerinin içerisinde teferruatla vuku bulmaz. Klasik düşüncenin bilgi kuramı toplumsal dünyanın diyalektik nedenselliği serimlerken içeriksel anlamda üst belirleniminin sahasının yazınsal analizini kapsamaz. Diyalektik düşüncenin önsel açılımı, nihai olanın teferruatlı yazımının dışındadır.

Örneğin, bir topluluğa katılım, yalnızlığa kıyasla “yabancılaşmadan kurtarır”, fakat topluluğun mevcut halinden kaynaklı yeni yabancılaşmaları dışlamaz. Boş vakitler, parçalı çalışmaya kıyasla “yabancılaşmadan kurtarır”, fakat eğlenmenin ve oyalanmanın da kendine özgü yabancılaşmaları vardır. Falanca teknik insan faaliyetini doğa karşısında ya da daha az etkin bir teknik karşısında “yabancılaşmadan kurtarır”, fakat daha derin olabilecek teknolojik bir yabancılaşma getirir (parçalı çalışma, tekniğin toplumsal buyrukları, vb). (Lefebvre, 2013, s. 221).

Yabancılaşmış bireyin gündelik hayattaki yaşamının hangi noktasındadır? Lefebvre’ün bu soruya verdiği yanıt, olan ve olması hayal edilenin arasındır. Birey, hayal eder. Belki de rekabetçi kapitalizme en reddedici konumu hayal eder. Hayaller de yapılandırılmıştır ve saf bir insan özünün ürünü değildir. Ancak hayallerde her zaman etkin bir rol vardır. Birey; şimdiyi, geleceği hayal eder. Olan ve olması mecburi olan şeylerden nispi olarak hayallerde sıyrılır. İnsanın potansiyeli, arzu edilir -arzu pratik edilemeyebilir. Arzunun pratiği, sisteme takılır. Sistem, arzuyu kendi içerisinde hapseder ve etkin öznenin pasifliğine yol açar. Rekabetçi kapitalizmin özne inşasında özneye karşı galibiyet noktası buradır. Potansiyeli gerçekleştirme edimi, eksiklik ve yok olma tarafından mağlup olur. Sistemin galibiyeti ile gündelik hayat, hayaller ile gerçekler arasına sıkışmış bir hayal kırıklığı ile ilerler. Gündelik hayat, hayal ile eksiklik arasında eriyen bireyin yeridir (Lefebvre, 2010).

Yabancılaşma ile yabancılaşmama, gerçekleşme ile eksiklik, (kısmi) tatmin ile (kısmi) tatminsizlik süreci burada cereyan eder. Projeler, yarım kalmış düşler, yıldız fallarının ve tahminlerin canlandırıp süslediği gündelik hayatın küçük olağanüstülükleri bu alanda doğar. Burası aynı zamanda birey için olası ile imkânsızın çatıştığı alandır. En iç alan budur; bununla birlikte, bir anlamda, en dış alandır, toplumun tarihi içinde bireyin tarihinin sergilendiği alandır (Lefebvre, 2013, s. 68).

Klasik Marksizmde rıza üretimi ve yabancılaşma kavramları, yeniden üretimi kavramı gibi Kültürel Marksizm’e kapı aralar. Tarihsel materyalist Marksizm hümanist Marksizm’e geçişi niteleyen Marksizm içerisindeki epistemolojik kayma, Althusser ve yapısalcı düşünce

tarafından eleştirilmiştir. Aynı zamanda Lefebvre gibi hümanist Marksistler, Marx'ın yabancılaşma kavramını tekrardan ele alıp Marksizmi gündelik hayat gibi mikro toplumsal dünyanın içerisinde değerlendirmiştir. Marx'ın epistemolojisi, “olgun” dönemi ile maddi dünyanın maddi olgularına yönelmesiyle *yabancılaşma* gibi birey temelli kavramlara kendi içerisinde tezat düşer (Althusser, 2002). Althusser, bu tezatlığı “Marx İçin” adlı yapıtında (2002). Marx adına gidermeye çalışır. Marx'ın diyalektik materyalizmi içerisinde *yabancılaşma* idealist bir tınıya sahip olan bir kavram olarak yer alır.

4.2.4. Klasik Marksizmin Toplumsal Yapı Yorumu ve Hayatın Değişme Potansiyeli

Marksizmin epistemolojisinin üst anlatısı sınıflara ayrılmış toplumdur. Bu bakımdan toplumsal tabakalaşma mevzuatı, Marksizmin somut dünyasının nihai çıktısıdır. Toplumsal yapının hiyerarşik tarafı, eşitlik ve özgürlük fikirlerini ve pratiklerini yok etmektedir. Marksizmin insan potansiyelinin gerçekleşmesini gördüğü yer eşitlik ve özgürlük dahilinde bir toplumun yaratılmasıdır. Marksizmin devrimci melekesi burada ortaya çıkar. Marksizmin var olanın eleştirisini yanı sıra var olanın değişmesine alternatif üretilen tarihsel bir ilerlemecilik fikriyatındadır. Bu bakımdan epistemolojisi bütün zaman kiplerini kapsayabilecek bir tarihselliktedir.

Modern toplumun, feodal soyluluk, burjuvazi ve proletaryadan oluşan üç sınıfından her birinin kendi öz ahlakına sahip bulunduğunu gördükten sonra, bundan, ancak, insanların, ister bilinçli ister bilinçsiz olsun, ahlak anlayışlarını, son çözümlemede, sınıf durumlarının üzerinde dayandığı pratik ilişkilerden -içinde üretim ve değişimde bulundukları- iktisadi ilişkilerden aldıkları sonucunu çıkartabiliriz (Engels, 1977, ss. 175-176).

Marksizm için devlet organlarının mahiyeti sınıf savaşına karşı bir tampon olarak değerlendirilmesiyle açıklanır. Devletin konumu buradadır (Engels, 1979, ss. 50-51). Devlet,

sınıfların uzlaşımsal kurumudur. Bu uzlaşım, egemen sınıfın devamlılığını sağlayabilecek, çatışmayı uzlaşım olarak gösterebilecek bir rejimdir. *Tarihsel materyalizmin* anlattığı şey, devletin ve birçok kurumun sınıf savaşları neticesinde her daim var olduğudur. Çünkü en temelde sınıflar insanlık tarihinden beri var olan şeydir. Devlet, sınıf ilişkilerini düzenleyen ve gerekli araç ve olanakları düzen için sağlayan bir kurumdur. Devletin sınıf ilişkilerinde egemen sınıfın daimiliğini sağlamadaki sorumluluğu tarih boyunca vardır. Eski devlet, kölelik koşullarını devam ettiren, mevcut sınıfsal ilişkileri düzenleyen ve köle sahiplerinin tebaasında olan bir yapıydı. Feodal devlet, serfleri ve köleleri tahakküm altında tutmakla mükellefi. Çağdaş devlet ise işçi sınıfının sömürsünü belli mekanizmalarla garanti eden bir kurumdur. Klasik düşünce için devlet, var olduğu günden beri sınıf dinamiklerini egemen sınıf için yeniden üreten ve sağlama alan bir yapıda olmasıyla değerlendirilebilir (Engels'den akt. Erdoğan, 2007, s. 206).

Marksizm için toplumun kendisi, yapısı, düzenlenişi devlet kurumundan farklı bir noktada değildir. Devleti, toplumun formasyonunu belirleyen bir ögedir. Bu formasyon, sınıfsal dinamiklerin devamlılığı için şart olan, sınıfsallığın karşı-devrime mahal vermeyecek düzenini korumaya çalışan bir mahiyettedir. Marx ve Engels için devletin bu görevi, kapitalizme özgü bir mesele değildir (Marx & Engels, 2010, ss. 114-118). İnsanlık tarihinden beri toplumsal tabakalaşmasının ve sınıf ilişkilerinin olduğunu yukarıda söz edilmişti. Buna binaen devletin yapısı da bu durumla eşdeğerli olarak varlık içerisinde olmuştur. Devlet ve diğer kurumlar toplumsal hayatın içerisinde bazen ceberut bazen bilişsel olmak üzere düzenleyici ve idare edici konumda olmuştur. Devletin kuruluşu, devletin varlığı insanın kendi arzuları ve o an nesneleşmiş normlar ve yasaların çelişkilerini ortadan kaldırmak ve düzenlemek anlamında geçerlilik kazanmıştır. Karşı-devrim olarak insan veyahut gruplar, bilişsel bir varlık olarak her vakit potansiyeli bir şekilde mevcut olanı değiştirmeye, yıkmaya, dönüştürmeye ve yerine yenisini koymaya potansiyelli olarak devlet ve düzen tarafından tehlike arz eder (Marx &

Engels, 2010, ss. 114-117). Devlet, burjuva mülkiyetinin koruyucu durumunda olmakla mevcudiyetin sağlayıcısıdır:

Özel mülkiyetin, ortaklaşa mülkiyetten kurtulması sonucunda, devlet, sivil toplum yanında ve onun dışında özel bir varlık kazanmıştır; ama bu devlet, burjuvaların dışarda olduğu kadar içerde de mülkiyetlerini ve çıkarlarını karşılıklı olarak güvence altına almak üzere, zorunluluk yüzünden kendilerine seçtikleri örgütlenme biçiminden başka bir şey değildir (Marx & Engels, 2010, s. 115).

Marksizmin devrimciliği, devletin gerekliliğinin eleştirisinin üzerine yeniden peydah olur. Marx ve Engels için sivil toplumun devamlılığı için devlet gerekmez. Sivil toplumun devamlılığı, sivil toplumun üyelerinin kendi içerisinde birbirilerine ihtiyaçlarından doğan devlet bu noktada ikincil konumdadır. Devletin görevi sınıflar arası çatışmayı yönetmektir. Mevcudun, sınıf savaşlarının devamlılığının hakikat sıfatında değerlendirilmesinin yönetimidir bu.

Demokratik temsili devleti burjuva topluma karşıt çıkaran çelişki, klasik: topluluk-kölelik çelişkisinin tümlenmesidir. Modern dünyada, her birey aynı zamanda hem köle hem de topluluk üyesidir. Ama burjuva toplumun köleliği, görünüşte, en büyük özgürlüğü oluşturur; çünkü birey, kendi yaşamının, örneğin mülkiyet, sanayi, din, vb. gibi kendisine yabancılaşmış öğelerinin anarşik hareketini kendi öz özgürlüğü olarak gördüğünden, görünüşte bireysel bağımsızlığın gerçekleşmesidir bu kölelik, ve bu hareket de artık genel bağlara, insan tarafından yönetildiğinden daha çok bağlı değildir. Bu sözde-özgürlük, tersine, onun köleleşme ve insan dışılığıının gerçekleşmesi anlamına gelir. Hukuk, burada ayrıcalığın yerini almıştır (Marx, Engels, 1976b, s. 179).

Marx zamanı için devletin yapısı, kişisel iradelerle ilgilenmeyen üstten inmecici olarak meta-anlatının kendisi olabilecek bir yapıdadır. Devlet, egemen sınıfla işbirliği neticesinde kültürel hayatı egale eder. Kültürel Marksizmin varlığı ile bu öngörü eleştirilecektir. Marx'ın maddi durumların gündelik hayata yansımaları konusunda devletin oynadığı rolün tasvirinin açıkları kapatılacaktır. Sermaye iradesi ve devlet yan yanadır. Bu bakımdan devletin değişimi ile

sermayenin ve gündelik yaşamın değişeceği de bu yöntemle öngörülebilir. Ancak tam olarak böyle değildir. Çünkü Marksizm’de epistemolojik olarak devletin varlığı, sermayenin veyahut toplumsal tabakalaşmanın temelinde ancak var olabilmesi ile ilintilidir (Marx & Engels, 2010). Devlet, Marksizm için bir yanılsamadır. Diğer bütün kurumların ve kabul edilen ancak sermaye için işlevlik gösteren bilgi ve malumatlarda olduğu gibi. Bu yanılsamaların sacayağına gitmek, o sacayağından yola çıkmak, yanılsamayı reddetmekten ziyade yanılsamanın kökenini yıkmaya fiili ile hemhal olmak Marksizmin devrimci özelliğidir.

Öyleyse, bir bilincin özerkliği, bir özel fikirler tarihi ya da bir yüce devlet hayatı inancı, tamamen yanılsamadır. Tarihin devindiricisi, ancak, toplumun ve onu oluşturan bireylerin maddi yaşamının üretimi ve yeniden üretimi koşullarının tümü olabilir. İşbölümü, zihinsel etkinliği, iş aletlerinin ve tüketim mallarının maddi üretiminden ayırdığı içindir ki, ideologlar, fikirlerin gerçek kökeni konusunda yanılabiliyorlar, idealizme kapılabiliyorlar ve dünyayı başaşağı koyabiliyorlar (Marx & Engels, 2010, s. 12).

Marksizmin epistemolojisinde, gerçekleşmesi mümkün olan dünyaların mümkünatının nüansları olgular ile tayin edilir. Marksizmin öngördüğü komünizm tahayyülü, gerçekleşmiş bir şey olmamasıyla Marksizmin epistemolojisi içerisinde nasıl mümkünatı olan bir dünya yer alabilir? Başka bir deyişle gerçekleşmemiş olan şeyin tarihsel ereği nasıl vurgulanabilir? Marx bu konuda düşüncelerini aktarır:

Nesnel hakikatin insan düşüncesine atfedilip atfedilmeyeceği sorunu - bir teori sorunu değil, pratik bir sorundur. İnsan, hakikati, yani düşüncesinin gerçekliğini ve gücünü, bu dünyaya aitliğini [Disseitigkeit] pratikte kanıtlamalıdır. Pratikten yalıtılmış düşüncenin gerçekliği ya da gerçeksizliği konusundaki tartışma, tamamıyla skolastik bir sorundur (Marx, 2010, s. 22).

Özgürlük kavramı liberal felsefe ve kapitalist düzende mülkiyet hakkında bireysel bir çerçevede tatbik edilmesiyle eştir. Kapitalizmde özgürlük mefhumunda genellikle bireysel vurgu ön plandadır ve bireyselliğin yarattığı anti-kolektif ortamda özgürlüğün ancak ve ancak elde

edilebileceğine dair tahayyül hakimdir. Geçmişte veyahut şimdide yaşayan bir işçi, emeğinin karşılığını asgari ücret şeklinde alır. Bu asgari ücret, işçinin yaşamsal fonksiyonlarının asgari düzeyde karşılanması için bahşedilir. Burada amaç işçinin emeğini yeniden üreterek sermaye sahibi için ertesi gün de emeğini harcamasıdır. Yani işçi sadece karnını doyurabilmek amacıyla gününün çok büyük bir bölümünü sermaye sahibinin tahakkümünde emeğini satarak harcamaktadır. Sosyalist düşünce bu olguya karşı çıkar. İşçinin ve bütün ezilen insanların, optimal düzeyde bir yaşam sürdürebilmesi adına sosyalist düşünce, üretim araçlarının burjuva sınıfından alınması gerektiğini söyler. Kapitalist sistem için özgürlük vaadi mülkiyet fikrine içkin bir pozisyonda iken sosyalist düşüncede bu anlayış yerini eşitlik düşüncesine bırakır. Sosyalist düşüncede tüm yetki devlette toplanacaktır ve burjuva sınıfının hayal olarak sattığı mülkiyet fikri, işçi sınıfı için de uygulama dünyasında tatbik edilecektir (Marx & Engels, 1976b). Marx'ın toplumsal yaşamı yeniden ele almak fikri üretim ilişkilerine bağlıdır. Toplumsal yaşamın içerisinde var olabilecek özgürlük ise ancak iktisadi hattın yeniden düzenlenmesine bağlıdır. Marx'ın insan yaşamına dair düşüncesi ilk kertede maddi üretim süreçleri ile ilintilidir. Yaşamın değişmesi, ancak yaşamı düzenleyen üretim ilişkilerinin değişmesine bağlıdır. Üretim ilişkilerindeki sömürü biçimi, ulusların birbirini karşı sömürüsüne de önayak olabilecek rekabetçi bir global dünya yaratır. Bir ulus içindeki sömürü ilişkisinin kalkması neticesinde ancak emperyalizmin sonu gelebilecektir. Evrensel dünyadaki olumsal değişmelerle benzer bir şekilde, insanın felsefi, dinsel ve en genel anlamda ideolojik biçimlerin içerikleri de maddi üretim ilişkilerinin değişimiyle ancak değişebilecek olan şeydir. Marx ve Engels'in *tarihsel materyalizmi*, kök paradigma eşliğinde yaşam dünyasının içeriğinin nedenselliklerini diyalektik biçimde kavramlaştırmayla ilgilidir (Marx & Engels, 1976a, s. 50).

5. MARKSİZM İÇERİSİNDE YENİ İÇERİK ARAYIŞLARI

20. yüzyıl sonrası Marksist düşünürler, Batı Avrupa’da sosyalist devrimin gerçekleşmemesi üzerine Marksist düşünceyi yeniden ele almayı amaçlamıştır. Bu bakımdan Marksizmin epistemolojisi, Hegel felsefesine geri dönüş koşuluyla iktisadi analizin yetersizliğini gözeterek kültür alanına sıçramıştır. Felsefe; iktisat ve siyasetin önüne geçmiştir. Felsefeye yöneliş, iktisattan nispi uzaklaşma nihayetinde insan temelli düşünceyi getirmiştir. Devrim potansiyeli; insanın merkezde olduğu, bilişsel bir yolla -günün sonunda kültürel bir düzlemde- değişimin kökü olması amaçlanan bir felsefe doğurmuştur. Marksizmin epistemolojik değişiminin başlıca faktörlerinden biri, burjuva devletlerinin devamlılığı neticesinde Marksizm’e yeni bir soluk getirme veyahut Hegel’e dönüşü çağırma amacı ve felsefesi ile ilgilidir.

Anderson’un değerlendirmesiyle ele alındığında, Batı Marxistleri, Kapitalizmin beklenen çöküşe geçmemiş olmasına ve burjuva devletinin beklenenin aksine giderek olgunlaşması gerçekliklerine karşı doyurucu açıklamalar getiremeyerek, giderek teorilerinin merkezinden ekonomiyi çıkarmaya ve bunun yerine felsefeyi yerleştirmeye başlamışlardır. Bu süreci pekiştiren en önemli “iç belirleyici” faktör ise 1844 Elyazmaları’nın 1932 gibi geç bir tarihte ortaya çıkmış olmasıdır. Beraberinde Marcuse’nin ifadesiyle kuramı tamamıyla farklı bir felsefi temele oturtma fırsatı getiren bu eser, Marxizm açısından önemli bir yön değişikliği anlamına gelmiştir. Marx, giderek felsefeden uzaklaşarak önce siyasete, sonra ekonomiye yönelmişken; geleneğin önemli temsilcileri 1920’lerden itibaren ekonomiye ve siyasete büyük ölçüde sırt çevirerek felsefeye yönelmişlerdir (Anderson’dan akt. Saygın, 2018).

Batı Marksizminin yeni temalar arayışı, Batı Avrupa’da sosyalist düşüncenin siyasal alandaki başarısızlığına verilen yanıtların, somut siyasal dünyadaki başlıca olayların etkisiyle şekillenmesiyle ilişkilidir. Bolşeviklerin Rusya’da iktidarı alması, Marksizm açısından tarih okumasının yanlışlığını vurgulamaktadır. Marx ve Engels düşüncesinde, işçi devriminin oluşacağı koşulları, kapitalizmin gelişmiş ve ileri derecede uygulandığı ülkelerde doğmasını öngörmüştür (Marx & Engels, 1976). Marx ve Engels bir bakıma, sosyalist devrimin ilk olarak Batı Avrupa’da olacağını söylemiştir. Ancak tarih böyle olmamıştır ve sosyalist devrim Rusya gibi görece geri kalmış bir ülkede gerçekleşmiştir. Devrimin Marx ve Engels’in düşüncesinden

kopuk bir koşulda ve coğrafyada gerçekleşmesi, Batı Marksistleri için Marksizmin yeniden yorumlanması gerekliliğini getirmiştir.

Bolşevik devriminden hemen sonra, Batı Avrupa’da birçok işçi ve komünist parti ayaklanması olmuştur.* Ancak bu ayaklanmalardan hiçbiri başarılı olamamıştır. Bu dönemde İtalya ve Almanya’da yükselen faşist rejimler ise Marksizmin Batı Avrupa’daki başarısızlığını yeniden gözler önüne sermiştir. Batı Avrupa’da sosyalist ayaklanmaların başarısızlığı, Rus Devrimi’nin birliği ve kendine kapanması, faşizmin yükselişi ve tüm bu siyasi durumların toplamı 1920’lerle beraber Marksist düşünceyi yavaşlatmıştır (Jacoby, 1999, s. 130). Bu noktada Marksizm için, Marksizmi yeniden ele alma fikri bir zorunluluk olarak ortaya çıkmıştır.

Batı Marksistleri, düşünce hayatlarının başlangıcında devrimci mücadelede fiili olarak konumlanmıştır. Gramsci, İtalya Komünist Partisi’nin kurucularından birisiydi. Lukács yine Macaristan Komünist Partisi’nin önde gelen isimlerinden biriydi. K. Korsch, Alman Komünist Partinin milislerinde etkin görevler almıştı. Bu üç düşünürün düşünce hayatlarının sonlarına doğru siyasi etkinliklerden kopup felsefe temelli Marksizm’e yönelişlerinin tarihsel bağlamları vardır. Örneğin Gramsci, dönemin İtalya’sında faşist rejimle karşı karşıyaydı. Bizzat B. Mussolini tarafından hapse mahkûm edilmişti. Bu bakımdan siyasi etkinliğinden uzak kalmıştır ve ömrünün son noktalarında faşizmin yenilgisinin teorik olarak ılıman demokratik siyasetle gelebileceğine inanmıştır. Lukács da benzer bir noktada, Macaristan’daki dönemin baskıcı iktidar rejimine karşı demokratik siyasetin peşinden gidilmesi taraftarı olmuştur. Yine Korsch, dönemin Sovyet rejiminin dış siyaset politikalarını eleştirdiği için Almanya Komünist Partisinden ihraç edilerek etkin siyasetten uzak kalmak zorunda kalmıştır. Batı Avrupa

* 1918-1919 Alman Devrimi (Broué, 2021, ss. 119-141) ve 1921’deki Mart Eylemi (Broué, 2021, ss. 414-424) bunların başlıcalarıdır.

Marksizminin üç büyük düşünürü, gerek ülkelerindeki baskıcı rejimler sonucu gerekse de dönemin Sovyet rejiminin Batı Avrupa Marksizmi'ni kendi siyasi ve düşüncesel tekeline alma istemi nedenleriyle yalnızlığa sürüklenmişlerdir ve teorik olarak radikal siyasetten uzakta konumlanmak zorunda kalmışlardır (Anderson, 2007, ss. 59-63). Bu bakımdan onların Marksizm epistemolojileri, Ortodoks Marksizm'den farklılaşarak ekonomik ve siyasi olanın uzağında teşekkül etmiştir. Başka bir örnek olarak, Almanya'da kurulan Frankfurt Okulu, Sosyalizmin ve İşçi Hareketinin Tarihi Arşivi yayımlarından koparak her türden “ilerici” paradigmanın izinde, toplumsal araştırmaların Marksist epistemolojiden muaf çokluğuna yönelen bir epistemolojik kaymayı kendi içerisinde yaşamıştır (Jay, 2014, ss. 92-154).

Fransa'da 1920'lere kadar Marksizm'e katkı bakımından hiçbir kısırtı yoktu. Ancak 1920 yılı itibariyle Fransa Komünist Partisi'nin atağı, Fransa'da ilk genç Marksist düşünürler grubunu doğurmuştur. Lefebvre bu grubun içerisindeydi. Ancak bu kuşağın düşünce hayatına girdiği yıllarda Rusya'da Stalinizm sekterleşmiştir. Bu yüzden teorik çalışmalar konusunda Batı Avrupa Marksizminde bir duraklama dönemi yaşanıyordu ve bu durum doğallıkla Lefebvre'üde etkilemiştir. Lefebvre, Batı Marksizmin kaderi olan durumu, belli açıdan sansürle üstü kendisi tarafından kapatılmış düşüncelerini, kültür alanına dair Marksist teorilerle birleşmiştir (Anderson, 2007, ss. 68-69).,

Batı Marksizmin doğuşu ve aldığı yol Marksizmin tarihselliği içerisinde tam olarak neyi ifade etmiştir? Bu soruya verilecek en meşru yanıt pratik ile teorinin uzaklaşması neticesinde anlamlandırılabilir. Teori ve pratik kavramları ve bu iki kavramın birbirine uzak düşmesi, devrimci Marksizmin siyasi sahadaki sönümlenmesini en başta ifade etmiştir. Marksizm, tarihi anlamak ve yasalara uyarlamak bağlamında tarihsel materyalizmin yaratıcısı olmuşken aynı zamanda tarihi değiştirmenin stratejilerini üreten düşünsel ve pratik bir düşünce biçimi olarak ortaya çıkmıştır. Onun siyaseti, sınıf ilişkilerinin siyasetidir ve normatif olanın dışavurumudur. Normatif olan sınıfsız bir toplum tahayyülükten Klasik Marksizmde bu siyasi yönelim bilgi

kuramsal olarak teori edilmiştir. Ancak Batı Marksizmin teori temelli ilerleyişi ve pratikle arasına mesafe alması neticesinde tabiatıyla epistemolojisinde Klasik Marksizminden farklılık teşekkül etmiştir. Sözü gelimi eleştirel ekol olarak indirgenebilecek bir teorik faaliyet, Marksizmin ekonomik belirlenimci çizgisinden uzaklaşmasına da mahal vermiştir. Ancak buradaki ana ikilik, Batı Marksizmin devrimci potansiyeli kültürel alanda aramasıyla ilgilidir. Kısacası siyasi stratejilerin pratiğine karşı devrimci potansiyelin dışavurumunu kolaylaştıracak ve stratejiyi sağlamlaştıracak proje, kültürel sahanın kendisinde gözlemlenmiştir. Marksizm açısından epistemolojik değişimin temel sorunsalı, *tarihsel materyalizminden* görece bir uzaklaşmayla kültürel alanın politika dahiline sokulmasının çıktılarının Marksizmi üniversitelere hapseden bir yapıya mı kavuşturduğu yoksa Marksizmin epistemolojisinin genişlemesine mahal mı verdiği sorusuna verilecek cevapla ilgilidir (Anderson, 2004, ss. 22-25).

Gramsci'nin toplum okuması, üst-yapının uzamında belirir. Onun Hapishane Notları (2014) adlı eseri Klasik Marksizmin “boşluğunu” kapama denemesidir. Gramsci için tarih, felsefenin tarihinden farklı bir noktada değildir. Onun için sivil toplum, tüm davranış biçimleri, kültürü, politikası ve yaşamın kendisine ait olan şeylerle beraber o dönemin felsefi hegemonyasından oluşur. Tarih ile felsefe bu anlamda özdeştir. Bu noktada Gramsci'nin düşüncelerinde, Klasik Marksizmin episteminden büyük bir farklılık göze çarpar. *Tarihsel materyalizmin* varsaydığı tarih okuması, üretim ilişkileri ile özdeş ilerleyen ekonomik belirlenimci çizgideyken Gramsci, toplumu anlık felsefe ve kültürle bütünlük haline sokar. “Dolayısıyla felsefe ve siyaset, düşünce ve eylem eşitliğine ya da denklemine yani bir praksis felsefesine varılmış olur. Her şey, hatta felsefe ya da felsefeler bile politiktir ve tek felsefe hareket halindeki tarihtir, hayatın kendisidir.” (Gramsci, 2014, s. 52).

Gramsci'nin sivil toplum çözümlemesinde, proletaryanın devrimci karakteri ve siyasal stratejinin uğrağı felsefede ve üst-yapıda cisimleşir. Marx'da bu uğrak alt-yapı iken Gramsci

Batı Avrupa’da gerçekleşmeyen devrimin sonul nedenini kültürel alandaki hegemonya stratejilerinde görmüştür. Bu bakımdan proletaryanın geleceği ve devrimin olumsuzluğu kültürel alanda (felsefenin biçimlendirdiği üst-yapıda) aranmalıdır. *Tarihsel blokun** cisimleştiği ve devrim-karşıtlığının gündelik hayata sirayet ettiği davranış kalıpları üst-yapının konusudur. Bu bakımdan Klasik Marksizmin alt-yapıya verdiği önemin yanında, Gramsci için asıl önemli olan sosyalist tavır ve felsefe, üst-yapıda tarihsel olarak beliren blokun yıkılış stratejilerinin belirlenmesi ve analiziyle ilgilidir. Yine de belirtmek gerekiyor ki Gramsci için yapı (alt-yapı), ehemmiyetsiz bir sosyalist strateji alanı olmasından ziyade, üst-yapı ile organik bağı olan ve son tahlilde felsefe ve kültürle beraber düşünülmesi gereken özerk olmayan bir alanı imlemektedir (Portelli, 1982, ss. 42-43).

Gramsci üst-yapının özerkliğini nitelemez. Aslında onun yaptığı, tarihsel blok kavramı ile, Klasik Marksizmin teorik olarak olumladığı ancak yazınsal olarak boşluk bıraktığı alt-yapı ve üst-yapı arasındaki bağlantıyı yeniden almak ve boşluğu tamamlama teşebbüsüdür (Portelli, 1982, ss. 65-66). Gramsci’nin bu iki yapının organik bağlamını vurgulama teşebbüsünün Marksizm içerisinde daha farklı ve bu yazı açısından daha önemli bir sonucu vardır. O da Marksizmin devrim stratejileri arasında artık, teorik anlamda, üst-yapının analizinin olduğudur. Klasik Marksizm içerisinde, devlet ve ideoloji gibi kurumların çözümlemesi analiz edilmiştir. Ancak Gramsci ile, en basitinden, devlet (politik toplum) ve kitle toplumu ikiliğinde şematik bir üst-yapı anlatısının teferruatlı bir analizi yeni yapılmıştır.

Belki de yapı, hareket halindeki gerçeklikten ziyade statik bir şey olarak algılanmaktadır. Peki ama Feuerbach Üzerine Tezler’de Marx "eğitimcinin eğitilmesinden bahsederken neyi kastediyordu?

* Gramsci’nin sık kullandığı ve kendi kavramı olan tarihsel blok, belirli bir tarih içinde üst-yapıya ait olan, kültürel alana içkin uzamda egemen sınıfın yönlendirdiği sivil ve politik toplumlar içerisinde barınan karşı-devrim stratejilerini belirten ve düzenin devamlılığını amaçlayan politikaların üretim ilişkileri ile (yapıyla) girdiği organik bağı niteler.

Üstyapının diyalektik olarak yapıya tepki gösterdiğini ve onu değiştirdiğini değil mi? Başka bir deyişle, "gerçekçi" manada, olumsuzun olumsuzlanması değil mi? Gerçek sürecinin birliğini değil mi? (Gramsci, 2014, s. 21).

Kapitalizmin devamlılığı ve kendini yeniden düzenleme ve süreklilik kazanma yöntemi ne şekilde ilerler? Klasik Marksizmde bu sorunun cevabı şeylerin toplumsal gerçeklikle yeniden yorumlanmasına dayalıdır. Kısmi bir ideoloji tanımı olarak ekonomik ilişkilerin yapısı, gerçekliğin üretiminde etkindir. Ekonominin ne şekilde ve kimin yararına güdümlendiği, aynı zamanda kapitalizm eleştirisinin içeriğini doldurur. Gramsci, moral dünyasını tanımlayarak, ekonomik determinizmi reddeder. Ekonomik olanın devamlılığı, üst-belirlenimin etkenliğinin neticesinde sağlanır. "Rıza üretimi", şeylerin zorunlu olarak üst-belirlenimlerinin oluşmasından ziyade, politik ve kültürel sahanın etkinliğine işaret eder. Ekonomik determinizmin indirgemeciliği; kültürel, ideolojik ve politik yapıların etkenliğinin ve diyalektik olarak yapıyı (ekonomiyi) değiştirmesi, düzenlemesi, yeniden oluşturması vasıtasıyla reddedilir. Gramsci'nin bilgi felsefesi, yapılar-arası diyalektiğin esnekliği ile vuku bulur.

Hegemonya olarak devlet konsepti paradoksal tespitler doğurur: Devlet sade "kurumsallaşmış" görüldüğü yerlerde değildir. Devlet sade "kurumsallaşmış" görüldüğü yerlerde değildir. Bu noktada kendini aslında "özgür" aydınlarla ve toplumun medeniyetin ilerlemesi için etrafında birleştiği etik-siyasal prensibi temsil eden "özgür" aydınlar grubu ile özdeşleştirir. Siyaset bir güç biçimidir fakat aynı zamanda ahlaki yaşam için zemin hazırlar ya da bir ahlaki yaşam aracı ve biçimidir. Sonuç olarak siyasal olanla ahlaki olan çatışma halinde değil neredeyse aynıdır (Gramsci, 2014, s. 244).

Klasik Marksizm sonrası Marksistlerin üst-yapıya dair teorik açılımı Gramsci ile sınırlı kalmaz. Lukács da ekonomik analizin (yapıya dair olan) üstüne çıkmayı amaçlar. Gramsci'nin bilinç düzeyindeki kapitalizmin eleştirisine epistemolojik olarak benzer bir noktada, Marx'ın şeyleşme kavramını yeniden ele alarak üst-belirlenimlerin sahasına girer. Lukács, insan ilişkileri, özneler-arasılığı, sosyal hayat içerisindeki bireyi *meta fetişizmin* yol açtığı şeyleşme

teorisi çerçevesinde değerlendirir. Nesne (meta) kavramını somut insan etkinlikleri neticesinde değerlendirir. Onun için öznel-arasılık, piyasa için ürünün değişim değeri ile değerlendirilmesi, nitelikten niceliğe evrilmesi gibi belli başlı yarar işlevleri ve değer kurmacalaşması ile beraber oluşur. Özne-nesne arasındaki diyalektiğin nihayeti, bireylerin birer nesne durumuna düşmesi ve değişim değerleri ile değerlendirilmesiyle anlaşılır. Lukács, Marx'ın emeğin metalaşmasına dair insana nüfuz eden nesneleşme sürecini, toplumsal etkinliğin her bir noktasında gözlemeyi önerir.

Lukács, en önemli eseri *Tarih ve Sınıf Bilinci'nde*, Marx'ın üst-yapıya ait kavramlarını yeniden değerlendirmiştir. Bu teşebbüsün başlıcası *şeyleşme* temasıdır. (Lukács, 2020, ss. 158-193). İnsanların, mevcut “gerçeklik” biçimlerini algılayışlarını analiz etmiştir. Şeyleşme kavramı Marx'ın Kapital'in Meta Fetişizmi bölümünde bahsedilir (Marx, 2011, ss. 81-93). Yani *şeyleşme*, Marx felsefesinden kopuk bir kavram değildir, Lukács, Marx'ın toplum anlayışına temelden farklı bir öneriyle gelmez. Bu noktada, Lukács'ın şeyleşme kavramının yeniden ele almasıyla ilgili temel fikir, Lukács'ın toplumsal epistemolojiye nereden yaklaştığı ile alakalıdır. Onun bütünlüklü felsefe amacı, bir noktada Hegel felsefesinde birleşen kavramlarla hemhal olarak (bütünlük kavramı, özne ve nesne arasındaki birlik gibi), Marksizmin yapı-üst yapı diyalektiğinde üst-yapının önemini ve nihayetinde iki uzamın birlikteliğinin görüngüsünü vurgulamasıyla alakalıdır.*

Lukács ilerleyen sürgün ve yasaklanma yıllarında, siyasetle arasına mesafe koyarak ve aynı zamanda siyasetin burjuva biçiminin içerisinde kısmi olarak yer alarak sekter Marksistlerin (özellikle Sovyet'lerin bürokratik sınıfı tarafından) eleştirisine tabi tutulmuştur. O, bir süre

* Lukács, Marksizmin amacının tarihin bütünlüğünü anlamak olduğunu söyler. Bu yaklaşım, Hegel felsefesine bir göz kırpmadır. Çünkü bütünlük Hegel için, tarih içerisinde parçaların bütünlüğe hizmet etmesinin niteliği ile ilintilidir (Hegel, 1986).

sonra, burjuva demokrasisinin içerisindeki gedikleri, olasılıkları proleter devrimin nihayeti yararında değerlendirmiştir. Onun bu stratejisi, iktisadi olandan üreyen devrim fikrinden uzaktır.

Öyleyse, burjuva demokrasisinin bütünüyle gerçekleşmesi anlamına gelen demokratik diktatörlük, sözcüğün tam anlamıyla bir savaş alanıdır. Bu alanda burjuva ile proletarya arasındaki belirleyici mücadele gerçekleşir. Demokratik diktatörlük aynı zamanda mücadelenin en önemli aracıdır. Geniş kitlelere hitap etmenin, onları kendiliğindenci devrimci eyleme özendirme ve yönlendirmenin, burjuvazinin «normal koşullarda» geniş emekçi halk kitlelerini örgütsüzleştirmede kullandığı örgütsel ve ideolojik biçimleri gevşetmenin olanağıdır. Demokratik diktatörlük geniş işçi kitlelerinin burjuvazi karşısında kendi çıkarlarını gerçekleştirmede kullanacakları her türlü örgütsel biçimi yaratmanın olanağıdır. (Lukacs'dan akt. Raddatz, 1984, ss. 47-48).

Lukács, *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde proletaryaya ahlaki bir rol yükler (Lukács, 2020, ss. 87-111). Proletaryanın içindeki ahlakilikten bahsederek, proletaryanın tanımını, diyalektik materyalizmden çıkarır. Diyalektik materyalizm en geniş ve basit anlamıyla, proletaryaya maddi ilişkilerin bir sonucu olarak devrimci rol tanır. Yani Klasik Marksizmde proletarya, soyut ve ahlaki olanın güdümünde değerlendirilmesinden ziyade, tarihin ereği (*tarihsel materyalizm*) çizgisinde, kapitalizmin sonu olacak maddi ilişkilerden ayyuka çıkan güçtür. Lukács'ın proletaryaya atfettiği ahlaklılık, onun Hegel felsefesiyle ilintisi ile ilgilidir. Hegel felsefesindeki bütünlük kavramı, tarihin içindeki parçaların tek bir üst anlatıda biçimlenmesine mahal verebilecek idealist bir çizgiyi yansıtır. Bundan mütevellit Lukács, proletaryaya dair devrimci özne tanımında, bütünlüğe yaraşan bir okumayla, proletaryayı maddi olgulardan bağımsız bir noktaya koyma tehlikesi içinde ona ahlakı kapsayacak bir bütünsellik ve “iyilik” atfeder. Lukács'ın ahlak felsefesi, ekonomik belirlenimcilikten farklılaşmanın bir delaleti olarak idealist felsefeye göz kırpar.

Sınıf bilinci proletaryanın "ahlakı"dır, onun teori ve pratiğinin birliği, kendi kurtuluş mücadelesinde yatan ekonomik kaçınılmazlığın diyalektik olarak (karşıt sınıfı, artık ona veya o Sınıfın yaşattığı deneyime ihtiyaç duymadığı neden veya inancından dolayı dışlayarak bütünleşme anlamında -y.ö.) özgürlüğe dönüştüğü noktadır (Lukacs, 2020, s. 105).

Lukács, 1920'lerin sonuna doğru, Stalin dönemi Sovyet pratiğinin geçerli olduğu yıllarda, diğer Marksist düşünürler gibi Stalinizmin boyunduruğunda düşüncelerini yazmaya devam etmiştir. Bu durumun etkisi olarak, politik yazıları bazı manevralara sahip olması gereken görece sansürlü yazılardır. Batı Marksizmi bu süreçte, Batı Avrupa'ya dair devrimci fikirlerini geliştirmek konusunda Sovyetlerden icazet almakla ilerleyebiliyordu. Bu bakımdan o dönemin yazılarının ne derece düşünürün sahici ve açık düşüncelerini içerdiği tartışma konusudur. Arka planı bir noktada bırakıp faaliyetlerin kendisine dönmek gerekirse, Lukács Macaristan Komünist Partisi için yazdığı yazılarda (Blum Tezleri), proletarya diktatörlüğünü dair siyasi rotayı parlamento içine taşımıştır (Raddatz, 1984, ss. 47-48). Bu niyeti, Klasik Marksizmin epistemolojisinden farklılaşmayı gösterir. Klasik Marksizm, siyaset üstü bir tarih fikrinden bahseder. Bu tarih, burjuvazinin en derinden yıkılışını resmeder. Nitekim bu yıkılışa kadarki sürede, her türlü bilgi biçimi, içeriğin (burjuva kültürü gerçekliğinin) belirlenmesiyle oluşur. Parlamenter uzlaşma yöntemi içerisindeki her türlü müzakere, çoğulculuktan gelen ve gerçekliğin egemen sınıfın tekelinde olması durumuyla burjuvazinin yeniden üretimini sağlama tehlikesiyle karşı karşıyadır. Kısacası uzlaşma, uzlaşılan içeriğin geçmişteki içeriğin devamlılığını sağlayabilir. Lukács'ın demokrasi yollu sosyalizm fikrinin temel epistemolojik farklılığı, gerçekliğin ele alınış biçimiyle ilgilidir. Gerçeklik Klasik Marksizm için yeniden üretebilir bir şeyken yıkılmaya mecburi şey olarak uzlaşımsızlık alanıdır.

Lukács, 1930'larla beraber edebiyat alanına keskin bir giriş yapar. Bu teşebbüsü onun politik ve devrimci Marksizm görece ayrılışını gösterir. O, Willi Bredel'in* romanlarını eleştirir. Marksist epistemolojinin, kültürel sahasına giriş yapar. Bu üst-belirlenim alanında, onun roman eleştirilerinin içeriği Marksist temelin tersine yönelir. Onun için, Bredel'in romanlarında olmayan şey karakterin ruhani ve özneler-arası konumlarıdır. Ekonomik belirlenimci karakter gelişiminin aksine o, özneler-arası karakteri romanların içeriğine sokmaya çalışır. Edebiyat teorileri, Marksist bir epistemoloji ile değil, şaşkınlara yer açan bir izlemde okuyucu odaklı bir hale bürünür. Edebiyat teorisinde karakterlerin gelişimini ve hayatın doğal çizgisini özneler-arası konuma yanaştırmayı önerir (Raddatz, 1984, ss. 54-55).

K. Korsch, Birinci Dünya Savaşı sonrası hızla sola kaymıştır. Bu dönemde Almanya Komünist Partisi'ne katılımıyla ve partide önemli bir isim olmasıyla beraber sol mücadelede etkin görevleri üstlenmiştir. Ancak Gramsci ve Lukács'ın kaderine benzer bir şekilde o da Sovyetler'in siyasi baskıları sebebiyle etkin siyasal hayatına son vermek zorunda kalmıştır. Nazi rejiminin Almanya'daki etkinliği ile Amerika'ya sürgüne gitmiştir ve bir süre sonra Marksizm ile arasına görece bir mesafe koymuştur (Botomore, 1993, ss. 346-347). Korsch *Marksizm ve Felsefe* (1991) yapıtı ile Marksizmin felsefi teorik zeminini yeniden ele almaya çalışmıştır. Marksizmin eleştirisini yaparak Marksizmin de kendi içerisinde bir tarihselliği olduğunu vurgulamış ve Marksizm içerisinde yenilik arayışlarını önelemek istemiştir. Korsch, Marksizmi tarihsel bir epistemolojiyle yeniden üretmek istemiştir. Aynı zamanda, yaşadığı dönemdeki Marksizm'e karşı ana eleştirilerden birisini tamamlayan şey Marksizmin praksisinin terk edilmesine dair görüşüdür. 1900'larla beraber Marksizm ona göre salt bir bilimsel zemin neticesinde iştilal etmekle devrimci potansiyelinden uzaklaşmıştır (Korsch, 1991, ss. 58-59).

* W. Bredel, 1919-1946 yılları arasında Almanya Komünist Partisi'nde görev almıştır. Ayrıca 1962-1964 yılları arasında Almanya Demokratik Cumhuriyeti Sanat Akademisi başkanı görevini üstlenmiştir.

Marksizmin bilimselleşmesine karşı aynı zamanda o, Marksizmin tarihselliğine vurgu yaparak Marksizm içerisinde farklı tema ve düşüncelerin tarihle beraber değişebileceğini ve kendisine eklemlemeler yapabileceğini savunmuştur. Korsch, Marksizmin yöntemini ve epistemolojisini yeniden ele almasıyla beraber *tarihsel materyalizmin* izdüşümünden ziyade teorik Marksizmin çehresinde bulunmuştur.

Sonuçta, Batı Marksizminin verdiği ürünlerin büyük bir bölümü upuzun, dolambaçlı bir "Yöntem Üzerine Konuşma" kitabı oldu. Bu doğrultuda çalışmaya verilen öncelik gelişiminin bütün evrelerinde Marx'a yabancı olan bir şeydi. Epistemoloji konularının bütün bu gelenek içinde taşıdığı ağırlığın derecesi verilen ilk eserlerin adlarından da anlaşılabilir. Korsch Marxism and Philosophy [Marksizm ve Felsefe] adlı eserinde ana konusunu daha kitabının başında belirtiyordu (Anderson, 2007, s. 90).

Frankfurt Okulu özellikle C. Grünberg'in okulun başkanlığından çekilmesi sonrası başa gelen M. Horkheimer döneminde, Marksist düşünceden uzaklaşıp sosyal bilimler araştırmalarına öncelik veren, ampirik çalışmalarla öne çıkan bir topluluk haline gelmiştir. Horkheimer'in başa gelişine kadarki dönemde Okul, proleter sınıfın geleneksel sorunlarıyla hemhal olup bu noktada birçok ampirik çalışma yürütmüştür. Ancak 1930'larla beraber okulun amacı, toplumsal felsefeye öncelik veren bir şekilde Klasik Marksizm epistemolojisinden büyük oranda kopmasıyla tarihsel bir değişim yaşamıştır. 1930'ların ilk yarısında, H. Marcuse ile T. W. Adorno gibi genç isimlerin Frankfurt Okulu'na katılmasıyla, geçmişinde fiili politik mücadelede yer almamış mensup sayısı giderek artmıştır (Anderson, 2007, ss. 63-65). Gramsci, Lukács ve Korsch'da da dolaylı olarak dile gelen ve Marksizm içerisinde epistemolojik bir kayışı yer eden alt-yapı ve üst-yapı arasında Klasik Marksizmde "süregelen" geçişsizlik, Frankfurt Okulu'nun Marksist bir çizgide yer aldığı dönemlerde de kendini göstermiştir. Kapitalist sistem içerisindeki bireyin psikolojizminin açıklaması, Frankfurt Okulu'nda üst-yapı "boşluğunu" doldurmaya müsait bir alan olarak görülmüştür. Bu müsaitlik durumunun epistemolojik temeli, Frankfurt Okulu'nun Klasik Marksizmde gördüğü "vulgarizmi"

tamamlama gayretine özgü olmuştur. Bu bakımdan, psikolojizm, Okulunun içinde öyle noktaya varmıştır ki Okulun mensupları, S. Freud'un teorileri ile eleştirel kapitalist toplum okumasını entegre etmek istemiştir (Jay, 2014, s. 153).

Horkheimer, Marksist düşünceden giderek uzaklaşarak, fenomenolojinin kuramsal temeliyle ilgilenmiştir. Dilthey'in toplumsal meselelerde bireye olan vurgusunu doğru bulmuştur.¹ Ayrıca Nietzsche ile olan yakınlığı yine Marksist epistemolojiden son derece uzaklığını ifade etmiştir. Onun Nietzsche hakkında beğenisi, sonu gelemmez eleştirel üslubuyla ilgili olmuştur.² (Jay, 2014, ss. 103-104). Horkheimer, Ortodoks Marksizmin alt-yapıya önem vurgusunun tersine üst yapının nispi özerkliğini savunmuştur. Bu bakımdan bireyci felsefi akımlara karşı ilgisiyle iki yapı arasındaki bütünlüğü sağlamaya çalışmıştır. Horkheimer, diyalektiği bir yöntem olarak görmemiştir. Onun ontolojik yapısını reddetmiştir. Daha çok bir betimleme ve idealize etme yöntemi olarak ikiliklerin arasındaki boşluğu adlandırmak için onu kullanmıştır. Horkheimer'a katılan Adorno, diyalektiği, karşıt güçlerin arasındaki bir mücadele ve mübadele alanı olarak anlamlandırıp diyalektiğin tarih felsefesine yerleştirilmesine karşı çıkmıştır.³ (Jay, 2014, s. 110).

Horkheimer ile benzer şekilde Adorno da fenomenolojiye ilgi duymuştur. Onun Husserl'e karşı hayranlığı, "kendi döneminin en statik düşünürü" deyimiyle cisimleşmiştir.⁴ Adorno için Husserl'e saygı duyulması gereken nokta, batıda süregelen matematiğin ve sayıların egemenliğinin karşısında durması olmuştur. Adorno'nun kaba pozitivistliğe karşı eleştirisi, onun Husserl'in bireyci fenomenolojisine ilgi duymaya neden olmuştur. O da Horkheimer gibi, özne

¹ Horkheimer, M (1932). Geschichte und Psychologie. ZFS I, 1/2

² Horkheimer, M (1935). Zum Problem der Wahrheit. ZFS IV, 3

³ Adorno, T.W. (1956). Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Stuttgart

⁴ Adorno, T.W. (1940). Husserl and the Problem of Idealism. Journal of Philosophy XXVII, I

ve nesne arasındaki bütünlüğü aşma çabasını, bireyci metodolojilere yaklaşmakla tatbik etmeye çalışmıştır (Serin, 2020, s. 106).

H. Marcuse, ele alınan Frankfurt Okulu düşünürlerinde Marksist çizgiye daha yakın olmuştur. Us ve Devrim (1989) adlı çalışmasında emek kavramının, yaşam dünyası içerisindeki merkeziliğini vurgulamıştır. Marcuse, insan emeğinin ürettiği ürünün insan için hem nesneleşme hem de özneleşme kavramları neticesinde irdelemiştir. Bu bakımdan ona göre, kapitalizmin içerisindeki mevcut emek biçimi yabancılaşmayı doğuran şey olmuştur. Marcuse aynı zamanda emek kavramını Hegel'e geri dönerek yeniden biçimlendirmek niyetinde olmuştur. Özneleşme ve nesneleşme edimlerini beraber kullanıp bütünlüğü vurgulaması bunun delaletiydi. Marx'ın epistemolojisinin yeniden üretimi Hegel dolayımıyla onun için geçerli olmuştur (Jay, 2014, ss. 140-141).

Eleştiri hiç kuşkusuz felsefi terimlerde başlamaktadır, çünkü emeğin köleleşmesi ve kurtuluşu benzer olarak geleneksel politik ekonominin çerçevesinden öteye geçerek insan varoluşunun temellerinin kendilerini (ki felsefenin gerçek alanıdır) etkileyen koşullardır, ama Marx kendi öz kuramını geliştirir geliştirmez felsefi terminolojiden ayrılmaktadır. Ekonomik ulamların şimdiye dek felsefi kavramlar tarafından anlatılmış eleştirel, aşkınsal ıraları, daha sonra, onun Kapital' inde, ekonomik ulamların kendileri tarafından belgilenmektedirler (Marcuse, 1989, s. 223).

20. yüzyılda Kültürel Marksizm, Marx ve Engels'den ne derece feyz almıştır? 20. yüzyıl Marksizmin Klasik Marksizm ile arasındaki fark tam olarak nedir? Bu konuda en kısa yoldan verilebilecek cevap, ekonomizmin kültürel sahaya açılışının anlaşılmasında yatar. Marx ve Engels'in ekonomik belirlenimciliği, kültür sahasının çalışmalarında temel görevi gören bilimsel sosyalizmin başlangıcıdır. Marx ve Engels, insanı diyalektik olarak kavrar. İnsan hem bilinçlidir hem bilinçsizdir. İnsan hem öznedir hem değildir. İnsan hem doğadadır hem değildir. İnsan hem düşünür hem düşünmez. İnsan hem var olur hem olmaz. Bu diyalektiği ile kültürel uzamın eleştirisine kapı aralar. İnsanın diyalektiği, Marx ve Engels için üretim ilişkileri ve

Üretici arasındaki çatışmadan peydah olur. Üretim ve yeniden üretim kavramlarının mahiyeti bu noktada kavranır. İnsanın diyalektiği; gündelik hayat ve moral (kültürel) dünyasında olduğu gibi tüm statükoyu belirleyendir, toplumsal olanın tanımına ve içeriğine dair belirleyici ve kurucu/öncül olandır, akımların ve ideolojilerin yaratıcısı olmakla ilk neden olan üretim ilişkileri çeperinde ancak belirlenebilir ve kavranabilir olan şeydir. Güç ilişkilerinin devindirici motoru olarak üretim ilişkileri, sınıf kimliği dışındaki cinsiyet, ırk ve diğer kurum ve sınıfların da ilk nedeni ve alt-yapısı olarak statükoyu sağlayan bir alt-yapıdır.

Başka deyişle, etten ve kemikten insanlara varmak için, ne insanların söylediklerinden, imgelerinden, kavradıklarından ve ne de anlatıldığı, düşünüldüğü, imgelendiği ve kavrandığı biçimiyle insandan yola çıkılır; gerçek faal insanlardan yola çıkılır ve bu yaşam sürecinin ideolojik yansı ve yankılarının gelişmesi de, insanların bu gerçek yaşam süreçlerinden hareketle ortaya konulabilir (Marx, Engels, 2010, ss. 41-42).

1960'ların Paris'i ile felsefenin entelektüel düşüncenin başat mevkisi Fransa olmuştur. Fransa'daki teori ve felsefe boyutundaki bollukla beraber düşünce havzasının entelektüel çevrelerce genişliği Marksizmi derinden etkilemiştir. Dilbilim alanında yaşanan yapısal ekoldeki sıçrama; F. Saussure, C. C. Strauss, R. Barthes, J. Lacan ve L. Althusser gibi düşünürleri etkilemiştir. Marksizmin yapısal boyuttaki epistemolojik düzlemdeki değişimleri ve yeni tema arayışları Althusser ile temelden etkilenecektir ve bu sayede üst-yapıya dair içeriklerin bolluğu ve teorinin Marksist düzlemde yeniden inşası Marksizmi değiştirecektir (Anderson, 2004, ss. 42-45).

Yapısalcılıkla beraber felsefenin felsefi olmayanla olan hesaplaşması ve son kertede bu iki düzlemin keşişmesi kaçınılmaz olmuştur. Althusser'in Marksizm'e yeni bir okuma getirme teşebbüsü tam olarak bu iki düzlemin kesimi sonucu ortaya çıkmıştır. Felsefenin z-eleştirisi, Althusser ile Marksizmin z-eleştirisi anlamına kavuşmuştur. Marksizmin alt-yapıya dair kök

araştırmaları ve Marx'ın alışmaları Althusser ile teorik zeminde, pratikten nispi bir kopuklukla yeniden incelenmiştir (Balibar, 2002, s. 10).

Althusser'in sorunsal kavramı, Marx'ın yapıtları arasında, Althusser'in Marx'ı yeniden okuması ile işaretlenen epistemolojik konumda bir sapmayı ve yn değiştirmeyi gösterir. Marx, "genç" döneminde felsefe boyutlu, Hegel felsefesi izinde, bütünsel insana dair incelemelerini belirtirken Althusser'e göre sonraki dönemlerinde ekonomik olanın analiziyle beraber disiplinler arası bir kopma yaşamıştır. Althusser, bu kopmayı, Marx dahilinde "epistemolojik kopuş" olarak nitelendirmiştir. Yapısalcı ekolün, Althusser özelinden yeniden Marx okumasının ana mahiyetini Marx'ın yapısalcı ve ekonomik çizgiye ömrünün sonunda kavuşması neticesiyle oluşur. Sorunsal kavramı, Marx'ın neyi söylediğinden ziyade neyi söylemediği üzerine bir okumanın mahiyetini içerir (Hoşgör, 2006, ss. 71-72).

Althusser'in kuşkusuz Marksizm'e kattığı en önemli yenilik yapı kavramının kendisine özgüdür. Bir ayrılmaz neden anlamında yapı, Marksizmin diyalektiğine ve teorisini oluşturan düşünsel alt-yapıya tamamı ilen nedensellik zincirinin bir halkasını oluşturmak adına kıymet verir. Yapıyla beraber aynı zamanda yapıların zmlenmesiyle beraber öznenin tekil olarak bir inceleme nesnesi olamayışı ve yeri geldiğinde öznenin salt bit şekilde incelenemeyeceği ifade edilir. Bu bakımdan yapısalcığın Marksizm'e girişi özne fikrine karşı şüpheyi getirmesiyle beraber devrimci öznenin yeniden kurulmasına dair düşünceleri getirir (Balibar, 2002, ss. 14-15).

Althusser ile ideoloji mefhumu, bilinç-dışının gdmn toplumsal pratikte bir etken olarak görür. İdeolojiyle beraber ideoloji güdümündeki özne, kendinden farklı bir yerde değil, kendi içinde ancak aynı zamanda yapılandırılmış bir özne politikası tahakkümünde kendini bulur. İdeoloji gerçek olmayanı imlemesinden ziyade gerçekliğin, bilinç-dışı uzamında irdelenmesini gerektirir. Özne fikri, bir daha, özneyi salt bir şekilde ele alma yönteminden ayrı dşrek, yapının güdümünde, bilinç-altlarının incelenmesi neticesinde yeniden kurgulanacak şeye

dönüşür. İdeoloji, sınıf ilişkilerinden kopuk değildir. İdeoloji aynı zamanda, sınıfa dair oyunların ve kolektif biçimlerin yeniden üretimi anlamında bilinç ile bilinç-dışı arasındaki mesafede devinir. Bu bakımdan ideoloji, insanın basit bir yansıması anlamına değil, insanın gerçekliğine içkin bir şekilde toplumsal pratiklerin yeniden üretimi anlamına gelir. Toplumsal pratikler, öznenin bilincini kapsamına karşın yine de öznenin tekil varlığında muaf bir şekilde yapının güdümünde belirlenmiş şeyler olarak karşımıza çıkar. Bu bakımdan Althusser'in devrimci özneye karşı atfı, yapıların içerisinde eriyen özneyi ele almakla ilintilidir. Devrimci özne, Althusser ile yeniden yorumlanması gereken bir Marksist teori olarak yerini almak zorundadır (Balibar, 2002, ss. 17-18).

Althusser'in yapısalcı Marksizmine karşı E.P. Thompson, İngiltere Marksist ekolünün önemli temsilcilerinden biri olarak hümanist Marksizm paradigmasını geliştirmiştir. Thompson'ın teorisi, temelde Althusserci düşüncüyü eleştirmek üzerinedir. Althusser'in yapı fikri, Thompson için değişmez sınıf fikrinin ve stabil kalmaya muktedir tarihsel olguların içeriğini oluşturmaktadır. Sınıf, Thompson için dinamik yapısıyla beraber değişen ve etkileşime açık tarihsel bir forma sahiptir. Sınıf, bir yapı olmasından ziyade, insanlardan oluşan ve insan etkileşimlerinin bir sonucu olarak özne fikrine ihtimal açan olumsal bir formdadır (Yıldırım, 2022, ss. 141-142).

Sınıflar, diyalektik bir anlayış içerisinde, farklı sınıfların varlığıyla incelenen ve sınıfların örneklerinden muaf şekilde var olamayacak şeylerdir. Kısacası Thompson için sınıf meselesi, sözgelimi burjuva ve proleter sınıfın varlığıyla kavramlaşan şeylerdir. Sınıfların maddi örnekleriyle beraber, etkileşimin diyalektik anlamdaki gerçekliği sınıfları yapısal birer duvar fikrinden kurtarır. Sınıflar yapısal birer duvar olmaktan ziyade, insanların oluşumuyla dinamik bir yapıya sahiptir. Bundan dolayı, sınıflar aynı zamanda sınıf mücadelesidir. Mücadele, devrimin kendisi olarak ve etkileşimin fiili gerçekliğiyle sınıfları ontolojik olarak oluşturur. Tarihin bir anında askıda duran sınıf fikri, yapısalcılığın ve Althusser'in yorumu icabı var

olamaz. Fiiliyatla hemhal olan sınıf kavramı ancak ontolojik olarak var olan ve incelenilecek bir nesne olarak varlık kazanır (Thompson, 2004, ss. 39-45).

İlişki her zaman gerçek insanlarda ve gerçek bağlamda somutlaştırılmalıdır. Üstelik, her biri bağımsız olarak var olan iki birbirinden farklı sınıfa sahip olamayız ve bunları birbiri ile ilişkiye sokamayız. Aşıklar olmadan aşk olmaz; köy eşrafi ve çalışanlar olmadan da riayet olmaz. Ve ne zaman birtakım insanlar (paylaşılan ya da tevariüs edilen) ortak deneyimlerin sonucu olarak aralarındaki çıkarların özdeşliğini, çıkarları kendilerinininkinden başka (ve genellikle karşı) olanlara göre duyumsar ve ifade ederlerse o zaman sınıf oluşur (Thompson, 2004, s. 40).

Thompson, sınıfa ve toplumsal gerçekliğe bilinç atfeder. Ona göre Althusser'in göz ardı ettiği nokta bilinç mefhumudur. Toplumsal olgular, toplumsal bilinçle beraber diyalektik olarak zamanı kat eder. Sınıfların bilinçten muaf ve etkileşimde olmayan formu ontolojik olarak geçerli olmamasıyla beraber ancak onu bir etkileşim ve bilinç düzeyiyle bir diyalog mensubu olarak görülmesiyle ontolojik olarak olumsal olabilir. Sınıflar, fiiliyatları ile, mücadele unsuru içerisinde bireylerin toplamı olarak incelenebildikçe araştırma nesnesi olabilecektir (Thompson, 2004, s. 41).

David Harvey, anti-kapitalist mücadele için, Marksizm içerisinde, devrimci özne fikrine yeni bir soluk getirir. Harvey için kendi çağında, sosyalist mücadelenin devrimci özne fikri proleter sınıfın tek başına kendisine verilemez. Tarihsel bir okumayla Harvey, özellikle Avrupa'da anti-kapitalist mücadelelerin ve komünlerin şehir hakkı gaspına denk düşen eşdeğer şehir-içi mücadelelerine atıf yapar (Harvey, 2013, s. 34). Bununla birlikte, anti-kapitalist mücadele, sadece proleter sınıfın öznelğinde süre gelen bir süreç olmaktan çıkıp, şehri paylaşan mensupların da güdümünde ilerleyerek işçi sınıfıyla şehirlinin arasında bir bağ kurar.

Harvey için kent ve kırsal arasındaki kültürel ve coğrafi mesafe kaybolmuştur. Özellikle Batı Avrupa'daki şehirleşme süreciyle, Harvey'in kent sakinleri olarak bahsettiği grup bir komşuluk ve hemşerilik ilişkilerinden oluşmaktadır. Aynı ortamı paylaşan gruplar, meskenin

ortaklaşmasıyla doğallıkla örgütlenip anti-kapitalist mücadelenin öznesi olabilecek güçtedir. Mekânın paylaşımı, basitçe, örgütün ve devrimci potansiyelin dışavurumu olarak öznenin yaratımında doğal süreçtir. Kapitalizmin kendisi, sadece bir üretim şekli olmayıp aynı zamanda meskenin içerisindeki insan ve grupların ortaklığından süregelen tahakküm şebekelerinin olduğu şehir hayatının yaratıcısıdır (Harvey, 2013, s. 186).

Küresel finans sisteminde, artı-değerin net bir sermaye olarak var olmaktan ve stabil kalmasından ziyade piyasaya tekrar entegrasyonu Harvey'in üzerinde durduğu ekonomik bir durumdur. Artı-değerin tekrar piyasada emilimi ancak, şehir hayatının içerisindeki rant ve yeniden düzenlemelerin güdümünde, şehrin sahibi olmayan kapitalist sınıfın ekonomik faaliyetlerinde aranabilir (Harvey, 2013, s. 58). Şehrin hakkının gaspı, bu süreçle, doğallıkla şehrin yaşayanları tarafından bir patlamayla pratik edilecek olan şeydir. Harvey'in tezi, yaşamsal deneyimin öznelerinin yaşam hakkının gaspının kapitalizmin devamlılığı açısından zaruri bir süreç olmasıyla muhteva kazanır. Diyalektik olarak bu süreç, bir patlama noktasında isyanı doğurur.

6. LEFEBVRE'ÜN EPİSTEMOLOJİSİNİN ANA HATLARI

Marksizm'deki bilgi kuram zeminindeki kayış ve özelde Lefebvre'ün Marksist düşüncede yeni temalara yönelimi yukarıda belirtilen somut tarihin sonucudur. Marx'ın ardılları, Marksizm içerisinde yeni bir yol aramaya giriştiğinde, Marx'ın erken dönemine ve Hegel felsefesine dönmüşlerdir. Bu iki yönelimin mahiyeti; Marksizmin ekonomi politik incelenmesinden görece uzaklaşarak, kültür temelli düşünceyi geliştirerek, felsefeden yararlanarak Marksizm'e eklenti getirmektir. Bu konjonktürde Lefebvre, Marksizm içerisinde ilk defa ele alınacak olan gündelik hayatın felsefesine içkin olan devrim potansiyeliyle Marksist epistemolojide farklılaşmaya gitmiştir.

Lefebvre, Marksizmi yeniden yorumlamayı ve onun “ekonomizmini” aşmayı amaçlamıştır. O, Marksizmi iktisadi ve politik öngörülen teorisine binaen onu yeniden yorumlayarak Marksizmi yaşam felsefesinin kurucu eleştirel ekolü olarak varsaymıştır. Lefebvre’ün Marx hakkındaki düşüncesi, Marx’ın teorisinin 20. yüzyıl için yetersiz olduğuna dairdir. Ancak aynı zamanda o, kendi çağını kavrayabilmek ve temas edebilmek için Marx’ı başvurulması gereken bir kaynak olarak düşünür (Lefebvre, 2007, s. 95). Tarih kendini ileri atar ve tarihin belli bir anını değerlendirmek geçmişin tarihinden farklı araçları zorunlu kılar. Bu bakımdan Lefebvre, Marx’ın döneminin teorik araçlarının kendi dönemi için yetersiz olduğunu söyler. Ancak aynı zamanda, toplumu anlayabilmek, Marx’ın eleştirel bakış açısının getirdiği paradigmayla sağlanabilecek olan şeydir. Bu bakımdan, Marx’ın temel kavramlarını kullanıp, bu kavramları Marx’ın paradigmasıyla tarihin belli bir dönemi için yeniden üretmek gerekmektedir. (Şahin & Balta, 2001, s. 195).

Marksizm içerisinde, Hegel felsefesine dönüşe mahal veren, üst-belirlenimin sahasında konumlanan ve alt-yapı temelli Klasik Marksizm içerisinde en çok tartışmaya neden olan teori yabancılaşma kavramıdır. *Yabancılaşma*, Klasik Marksizm içerisinde, üretim ilişkilerinin bir çıktısı olarak ekonomik dünyanın içerisinde ekonomik faaliyetteki bireyin teorisi olarak yer almıştır. Ancak dünyadaki bireyin konumuna içkin biçimiyle bu kavram, geçmişte felsefe temelli düşüncenin başat konusu olmuştur. Lefebvre yabancılaşma kavramını tekrardan ele almıştır. Onun için *yabancılaşma* devamlılığı olan ve kapitalizmin içerisinde nihai olandır (Lefebvre, 2010, ss. 57-89). SSCB pratiğinde dahi onun için bütünlüklü insan teşekkül etmemiştir. İnsan, tarihi yıkmıştır ancak tarihi yapan olamamıştır. Bu bağlamda, Lefebvre için en mikroya, gözlemlenmeyen, gözlemlenmeye teşebbüs edilmeyen, en temel noktaya inme fikri ve pratiği devreye girmiştir. Gündelik hayatın eleştirisinin mahiyeti, Lefebvre için, bütünlüklü insana dair yönelimin eseri olarak ortaya çıkmıştır. Onun için gündelik hayat; bütünlüklü insan ve yabancılaşma kavramlarının, oluşturulmasına eleştirilmesine veyahut tekrardan

değerlendirilmesine bağlı olarak yeniden ele alınabilmesiyle anlam kazanır (Şahin & Balta, 2001, ss. 198-199).

Lefebvre, Klasik Marksizmde boşluk olarak kalan tüketim ilişkilerini ele alır. Tüketicinin kendisi, sadece nesneye sahip olmakla ilgili bir eylem olmamasıyla ve arzunun tüketim ilişkilerine katılımıyla ilgili bir meseledir. Lefebvre için arzu, nesneye yönelmek ve mülk sahibi olmak gibi edimler çerçevesinde değerlendirilebilir. Ancak arzu, sadece nesneye karşı hakimlik durumu ile incelenemez. Arzunun ele alınışı; nesneyi aşındırmak, tüketmek, nesnenin ölümüne tanıklık etmek ile ilgilidir (Lefebvre, 2007, s. 96). Marx'ın ekonomide kullanım değeri dediği şey, eşyaların salt işlevinden yola çıkarak değerlendirilen bir nesneye temas durumudur. Marx'ın tüketim ilişkilerini üretim süreçleri kadar değerlendirmemesinin sebebi, ekonomik belirlenimci bir yöntemle ele aldığı toplum tahayyülü neticesinde kavranabilir. Lefebvre, tüketim ilişkilerini, üretim ilişkilerinden görece bağımsızlaştırarak, ekonomizme karşı çıkar. Tüketicinin içerisinde bir arzu vardır ve bu arzu kapitalizmin simgesel iktidarında kapitalist düzenin devamlılığına yardımcı olur. Birey, nesneye önce sahip olur sonra onun aşınmasından mutluluk duyar (Lefebvre, 2007, s. 115). Gündelik hayat ekonomik üretim ilişkilerine bağlı kalan bir saha olmasıyla aynı zamanda içerisindeki oluşların özerkliğini ilan ettiği bir uzam olarak değerlendirilir.

Lefebvre için toplumsal olan (gündelik hayat), ideolojik politikalar nihayetinde hakiki olan şeydir ve insanın yabancılaşmasının gerçekleştiğidir. Klasik Marksizmin iktisadi olana yönelimi ve devrimin sınıf savaşları nihayetinde teşekkül edeceği teorisi, Lefebvre için devrimin aynı zamanda gündelik hayat içerisinde oluşabilecek eleştirel ekol ile ortaya çıkabileceği fikri ile yenilenmiş olması (Lefebvre, 2015, s. 22), Marksizmin içerisinde toplumsal düşüncedeki epistemolojinin farklılığını göstermektedir. Lefebvre için devrim olumsallığı, kültürün ve gündelik hayatın içerisinde barınır. Devrime giden yol; hayatın

içerisinde yer alır ve devrim hayatın değişmesini önceller. Bu bakımdan Lefebvre; dili, sanatı, kültürü, bilimi Marksist bakış açısından birer devrimin ögesi olarak değerlendirir.

Söz gereklidir fakat yeterli değildir. Bir temele, maddi ve tözel bir tabana gereksinimi vardır. Bir yandan ürün, diğer yandan yapıt yaratan bir süreç olarak üretim, söze yaslanabileceği bir taban sağlayabilir; halihazırdaki üretim ilişkilerinin sonucu ve yukarıda sözünü ettiğimiz biçimlerin bir kalıntısı olan gündelik hayat da, böyle bir taban olabilir (Lefebvre, 2015, s. 198).

Marx, insan doğasını tartışırken insanı hem doğadan hem de doğanın dışından bir varlık olarak düşünür. Doğadan olmasıyla etki alan ve yapılandırılan, doğadan olmamasıyla yaşamı değiştirebilecek “şey”dir. Aydınlanma felsefesi ile insan doğadan ayırır. Us, doğaya egemen olan insanın egemenlik nedenidir. Yaşamak bu vesileyle kaybolur. Durmak, bilinçten muaf şey olarak kodlanır. Sürekli usuyla hareket eden insan, gelişime mecburi hareket eder ve yaşamın kendisini yaşamaya önem atfetmez. Modern zamana gelince, hareket, gündelik hayatın ve kent hayatının birincil bileşeni olur. Mesleki anlamda gelişim, gündelik hayattaki onur savaşı, benlik üretiminin kaygısı hareketliliği zorunlu kılar. Durmak bir risk olarak ve hayattan kopukluk olarak resmedilir. Geçicilik, bir kült olarak yaşamın içerisinde içerik yaratır. Yeni ve eski arasındaki zamansal mesafe kısalır. Bu resim, aynı zamanda gündelik hayat ideolojisine içkindir (Lefebvre, 2007, s. 96).

Klasik Marksizmin, gündelik hayatın dönüşümüne dair tezi, alt yapının okumasıyla değerlendirilebilir. Lefebvre, gündelik hayatın dönüşme ihtimalini tüketim ilişkileri ile olan ilintisinde görür. Ona göre; ihtiyaçların farklılaşması ve azalması ile tüketimin kendi çekirdeğinin kaybolmasıyla ancak gündelik hayat değişecektir. Bu görüş, Marksizm içerisinde epistemolojik bir farklılık olup alt-yapı üst-yapı diyalektiği neticesinde klasik düşünceden farklılaşmayı imler. Bu bakımdan gündelik hayat, Lefebvre ile tüketim alanının konusu olmaya müsaittir. “Muhtemel ve kesinlikle olası bir toplumsal dönüşüm, mutlak sefaletten, yoksunluktan ve yoksulluktan ziyade ihtiyaçların atılımından gelebilir” (Lefebvre, 2013, s. 40).

Otoritenin, gündelik hayata sızış yolları dil ve göstergeler aracılığı ile olur. Marx'ın ters yüz edilmiş dediği ideoloji, Althusser'in ideolojik aygıtları, Gramsci'nin rıza üretimi kavramları bu yolun yolcusudur. Marx'ın dilbilimsel bir çözümlemesi yoktur ancak dilin ve söylemin kullanımının ikinci bir gerçeklik ürettiğini belirtmiştir. Gündelik hayatı ele alan göstergelerin bolluğunu ve egemen sınıfa dair işlevselliğini belirtmiştir. Gündelik hayat, dilin tek anlamlılığının yitimi ile bilinçaltı ve bilinç arasında köprü olmuştur. Buradaki ideoloji, otoritenin sahip olduğu söylemsel bir iktidar biçimidir. “Gösterenle gösterileni iliştiirme edimini otorite üstlenir. Bazı anlarda, indirgenemez olan bu şey, bu “neredeysel”, her şeye egemen olur.” (Lefebvre, 2010, s. 141) Gündelik hayat; bireysellik ve toplumsallık arasında yeşeren, devinen temsiller neticesinde idame olur.

Kendiliğinden ya da mekanik herhangi bir kendi kendine düzenleme bilinçte gerçekleşmez. Bunlar temsillerdir; yoksa bilinçli varlığın, toplumsal varlığın içinde bu rolü oynayan istikrar sağlayıcı süreçler değildir. Gündelik hayatın eleştirisi, sembollerin üzerinde ya da etrafında, bunların kapsadıkları ve sözde çözümler getirdikleri çatışmalar arasında bu muğlak ve çifteanlamlı temsillere yönelir (Lefebvre, 2013, s. 69).

Gündelik hayattaki kodlamalar; dil, endüstri, tüketim kültürünün üzerine kuruludur. Lefebvre, üretimin (yapının), yeniden üretimine (üst-yapının) odaklanır. Onun için ideolojinin ve gündelik hayatın kendisi yeniden üretimin merkezidir. Yani Lefebvre, iktisadi olanın belirleyiciliğini terk etmez ama onun belirleyiciliğini sadece kendi içinde değerlendirmez ve belirlenimlerin diyalektiğine odaklanır. Moda, tüketim, eskime yeniden üretimin sahasında gündelik hayatın devamlılığını sağlar. Birer üst-dil* olarak, bireyin ve halkın gözünde kendinde bir şey olarak yapının arasında katılımcı olurlar. Bu şekilde üretimin yeniden üretimi, “kendinde

* Lefebvre'in sık kullandığı üst-dil kavramı, dilin ve görüngünün tek parçadan oluşmadığını belirtir. Dilin boyutları arasında ideolojiye ve üst-belirlenime özgü olan parçayı üst-dil olarak adlandırır.

olan şeylerin” yanılsamasıyla sürdürülür. Nesnelerle insan arasındaki ilişki, bir eskitme ve yenisini ikame ettirme pratikleri ile sürer. Tüketim kendi başına bir iktidar stratejisi olmasıyla aynı zamanda iktidarın ve yapının kendisinin dolayımında araçsal bir mahiyet kazanır. Lefebvre için tüketim, üretimden farklı düşünülemez. İki pratik birbirine bağlıdır ve sürekliliklerinin sağlayıcıları birbirleridir (Köse, 2020, s. 332).

Bu sıfatla sanat ve kültür, birer öz, birer alt-sistem olma iddiasında bulunabilirler. Koşulları bir araya getirirler. Birer kavram olmadan önce, yapıtların içinde canlı bir biçimde var olmuşlardır. Ancak, o dönemden bu yana, kavram (bilgi) ve üstdil adına, sanat ve kültürün yapıtların içinde değil dışında var oldukları, "kendilerinde" şeyler olarak var oldukları düşünülebilir. Böylesi bir yanlış anlama, dilin kötüye kullanılmasından, üstdilin ve "ikinci derece"ye bağlı yanılsamaların kullanılmasından kaynaklanır (Lefebvre, 2007, s. 183).

Gündelik hayatta, Lefebvre’ün tabiri ile üst-dili (Lefebvre, 2013) ideolojik araçsallıkta görürüz. Lefebvre, üst dili göndergelerin kaybolduğu yer olarak tanımlar. Göndergeler, gösteren-gösterilen tamlamasının ifade ettiği şekliyle ifade edilmeyişlerin ve dilin sınırsızlığını ve aygıtsallığını içeren yoksunluklarla yok olmuştur. Gösteren, gösterilen arasındaki kopukluk, gösterenlerin diferansiyeli olarak tanımlanırken, Lefebvre terminolojisinde bu kopukluk göstergelerin ölümüne anlamsal olarak tekabül eder. Bu kopukluk, siyasi düzlemde basit bir indirgemecilik ile ideolojiye tekabül eder. Gündelik hayatın içerisinde bu; anlamın özlemine, yabancılaşmaya içkin bireyin özerk olma çabasına ve yaşamın kendisinin yok oluşuna tekabül eder (Lefebvre, 2007, s. 63). “Göndergeler kaybolmuşlar; geride yalnızca bir göndermeler sisteminin anısı ve böyle bir sistem oluşturulması yönünde talepler kalmış” (Lefebvre, 2007, s. 131). Lefebvre gündelik hayatın eleştirisini, dilbilimden aldığı kavramlarla yapar.

Lefebvre için diyalektik yöntem, belli iki tezin birbiriyle çatışmasından meydana gelmez. Lefebvre, Marksizmin alt-yapı vurgusunu aşma eğilimiyle, ekonomizme yönelttiği eleştirilerle toplumsal olgunun girift yapısını belirler. Onun diyalektik anlayışı, bir olgunun içerisinde farklı

diyalektik süreçlerin olduğuna dairdir. Sözelimi gündelik hayatın içerisinde; mekânların temsili ve algılananları arasında, bireyin arzuları ve ihtiyaçları arasında, üretimin yeniden üretimle bağlantısı açısından sürekli bir diyalektik vardır. Lefebvre'ün ekonomizme karşı eleştirisi, üst-yapının nispi özerkliğini vurgulamasıyla metodolojik olarak diyalektiğin çoklu formunu kurmasına mahal vermiştir (Lefebvre, 2006, s. 97).

6.1. Gündelik Hayatın Bilgi Kuramı

Lefebvre için gündelik hayat, insani olanın en bayağı olduğu yer olmasıyla aynı anda zamanda insanın ve toplumun kendisine dair olanın en net tezahür ettiği yerdir (Lefebvre, 2010, s. 11). İnsan ve toplum fikirleri tarih boyunca büyük teorilerin içerisinde yer almıştır. Gündelik hayat, toplumsal düşüncenin yolunun mikroskobik olanla beraber ilerlediğine dair görüşün taşıyıcısıdır. İnsani olanın rastgeleliğiyle ilgili olarak tarih felsefesi boyunca ele alınan beşerî bilimlere karşı güvensizliğin tarih içerisinde geldiği noktayı anlamak için gündelik hayat eleştirisinin bu bağlamda varlığı elzemdir. Tekrarlanan, alışlagelen ve pratik olan davranışlar, sosyoloji ve beşerî bilimlerin araştırma alanından farklı bir noktada, genellikle basit sıfatı altında değerlendirilmemekle nitelenmiştir. Ancak gündelik hayat gerçekten de bu denli önemsiz midir? Lefebvre için gündelik hayat, önemli veya önemsiz olmasından ziyade var olanın eylem pratiklerinin tam olarak kendisidir. Gündelik hayatın kendisine insana dair olanın ve oluşların bizzat kendisi denilebilir. Klasik Marksizmin epistemolojisinde, alt-yapının öneminin egemenliğinde, insana dair olan en başta ekonomi kurumunun belirleniminde ilerlemesiyle insanın yaşamının mikroskobik yanının gözetimine dair olanın ihlali varsayılabilir. Ancak Lefebvre için, insanın ve bireyin anlığı ve diyalektik bakımdan yaşananın belirlenimi toplum çözümlemesinde gerekli bileşenlerin kendisidir. Bu bileşenleri gözetme

koşulu ise gündelik hayatın sıradanlığını göz hizasına çekmek ile ilintili olacaktır (Lefebvre, 2013, s. 28).

Gündelik hayatın önemi Marksizm içinde nasıl bir içeriğe ve anlamlandırma ediminin yardımcısı olmaya araçtır ki bu derece önem arz eder? Pratiğin ve teorinin birliği Klasik Marksizm içerisinde praxis felsefesinin özgünlüğünü sağlamıştır. Praxis felsefesi, teorinin ve pratiğin birliğini kabul etmesiyle aynı zamanda tarih içerisindeki insanın tarihi yapan ve tarihten etkilenen olarak anlaşılmasını dolayimli olarak dile getiren bir yapıdadır. Lefebvre için gündelik hayat; pratiğin ve düşüncenin kavuştuğu “öz” bir mekân olarak değerlendirilir. İçsel bir öznellik veyahut dışsal faktörlerin güdümünde gündelik hayatı pratik eden insan, Lefebvre için praxis felsefesinin öznesidir. Bu bakımdan gündelik hayat, düşüncenin ve yaşamın pratiğinin tüm olasılıklarını, imkanlarını, bileşenlerini çatı bir uzayda deneyimleyen bir “şey” olarak ele alınabilir (Lefebvre, 2013, ss. 246-258).

Praxis, insan “dünyasını”, bizimkini, nesnelerin ve malların dünyasını, duyuların algıladığı ve dolayısıyla bireyin organlarına ve vücuduna doğallığında verili gözüken dünyayı üretir. “Dış dünya” deyimini aldatıcıdır. Şeyleri (çakıtaşı), nesneleri (ev), ürünleri (bu kurşun kalem), eserleri (bu tablo) birbirinden ayırmadan gruplandırır. Dil dolayımından geçen dışsal dünya, aynı zamanda, nesnelerin, ürünlerin ve eserlerin insani dünyasını sözel yapılar aracılığıyla yeniden üreten içsel dünya“dır.” (Bireysel) bilinç, dışsal gözüken ve toplumsal praxisi yaratan bir dünyayı “yansıtır.” Bu bilinç (ama bu belirlenim onu ortadan kaldırmaz), praxisin nesneler dünyasına yerleştirdiği anlam ve sembollerin bulunduğu yer -alan- olarak belli bir noktaya dek tanımlanır (Lefebvre, 2013, ss. 252-253).

Gündelik hayatta bireyin davranış örüntüsü, bireyler arasındaki yapısal hiyerarşik oluşumlar, bireyler arasındaki etkileşimler, günün sonunda bireyin bir organizmanın parçası olması gündelik hayatın yaşam dünyasında var olan “her şeyi” kapsadığını ileri süren maddelerdir. Lefebvre için gündelik hayatı, tüm sistemler teorisinin arta kalan ve beyhude olarak incelenecek -incelenmesi lazım gelmeyecek- bir alan olarak tanımlamak ve değerini bu küçük ölçekte

anlamlandırmak, sistemler teorisi üzerinde yanlış yola sapmanın ilk ve en önemli adımı sayılır. Gündelik hayat, tüm meta anlatılar içerisinde arta kalan mekân ve zaman olarak değerlendirildiğinde bile bu arta kalmış olma halinin, sistemin muhtevasının tam olarak işareti olabileceği bir yerde önem kazanır. Toplumsal olarak yeniden üretilme mekânı olarak gündelik hayat, üretimi ve toplumsalın devamlılığı göstergelerde ve temsillerde gösterir. Bu açıdan gündelik hayat, arta kalmasıyla, sistemin devamlılığının politikalarının izlenmesi ve analiz edilmesi için bir alan olmuştur. Bu alan, Marksist teoride ekonomik olanın çıktısının, yeniden üretim süreçleri içerisinde ele alınması amacı altında gözlemlenebilmesinin olasılığını verir (Lefebvre, 2007, s. 42).

Üretim, sadece (klasik tezler olan) işgücünün ve üretim araçlarının değil, toplumsal tahakküm ilişkilerinin de yeniden-üretimini içerir ve kapsar. Böylece yeniden-üretim birinci plana geçiyordu. Bu haliyle üretimin incelenmesi, uzmanların, ekonomist ve teknologların işi haline geliyordu; resmi Marksizm'e gelince, üretimle ilgili geleneksel savlara bağlı kalıyordu. Bununla birlikte, kapitalist üretim ilişkilerinin bizzat bağrındaki büyümeyle ortaya çıkan yeniden-üretim, ikincil bir fenomen ve üretimin basit bir sonucu olarak görülemezdi artık. Onun eleştirel analizi bütünlük kavramının yenilenmesini içeriyordu. Yeniden üretim nerede ve nasıl gerçekleşiyordu? Aile içinde ve aile dolayısıyla mı? Devletin içinde ve devlet dolayısıyla mı? Sadece ve sadece iş yerinde mi? Orta sınıflar içinde ve orta sınıflar aracılığıyla mı? Toplumsal pratik içinde mi? Bütün bu cevaplar hakikatin bir kısmını içeriyordu, fakat gündelik hayatın yeni bir analizi eksik olduğu sürece tek-yanlı ve eksik kalıyordu (Lefebvre, 2015, ss. 32-33)

Gündeliği yaşayan, yaşamın içinde olmasıyla deneyimlenen yaşamdan ilk fırsatta kurtulmaya ve farklı bir evrene kendini atmaya çalışandır. Birey berrak bir akılsallık neticesinde davranmadan, salt bir ideolojinin kesinliği içerisinde eriyerek, gündelikliğin kaçınılmazlığı içerisinde yaşamı pratik eder. Bu, Lefebvre için, insanın hayatta kalmasının modern itkisel tezahürüdür. Aynı zamanda gündelik hayatın kapsayıcılığı neticesinde, gündelik olandan sıyrılma teşebbüsü, yine gündelik hayatın içerisinde saptanır. Buradaki düşüncenin anlamı,

gündelik olanın zıtlıklar neticesinde ters yüz edilmiş bir akılsallık ile peydah olmasıdır. Bu noktada gündelik olan vasat ve bayağı olan ile görünür. Ancak imgesel dünyada bayağı olan gündelik hayat ile prestijli olan gündelik olmayan arasındaki fark, bilinçsiz olarak ideolojiden ve çatı pratiklerden kurtuluşu hayal ettirmesi ile anlam kazanır. Kesinliği ve tanımlamaları tutarlı bir şekilde servis eden ideolojinin, gösterenler arasındaki zıtlıkları vurgulaması ile kendi süreğenliğini sağlamasının matematiksel formülü budur (Lefebvre, 2007, ss. 30-31).

Prestijli olgudan gündelik olgular bütününe geçiş, burada, tam olarak, görünüşten gerçekliğe geçiştir; bu işlem, bilim için, öğelerden bütünlüğe geçiş kadar önemlidir. Yalnızca prestijli görünüşten öze geçişin bu kesinliği, bizi, bireylerin ve grupların tarihleri boyunca kendileri hakkında edindikleri yanıltıcı perspektiflerden uzaklaştırır ve geçmiş maskaralıkların kitabi bir tekrarı yerine, bir bilimi sezmemizi sağlar (Lefebvre, 2010, ss. 18-19).

Gündelik hayat “bayağı” olmakla felsefenin konusu olmamıştır. Bayağı olmakla beraber aynı zamanda her zaman deneyimlenen olmasının verdiği yetkiyle düşün sahasına girememiştir. Lefebvre için aşinalık, mevcut gerçekliğin sürekliliğine önayak olmuştur. Aşına olunanın gerçeklikle paralel ilerlemesi, gündelik hayatın eleştirisini yapmaya neden olabilecek birincil bileşendir. Gündelik hayatta var olan her “şey” hem gerçektir hem gerçek değildir. Gündelik hayat olandır. Öz, töz, saflık, yalınlık gibi hülyalar olagelenin yanında gerçekliği imleyecek kalibrede değildir. Olagelen; hem gerçektir hem de gerçekliğin değişmiş farklı bir gerçekliğidir. Bu bakımdan gündelik hayatta olagelen her şey, inceleme nesnesidir (Lefebvre, 2010, s.11).

Prestijli davranışın zıttı olarak gündelik hayat algısı vardır. Sosyolojide gündelik hayatın “atlatmak” - onu es geçmek-, gündelik hayattan sıyrılmayı sanmak düşüncelerde asli olan olarak anlam kazanır. Gündelikliğin dışına çıkmak imkansızlaşmasına rağmen gündelikliğin zıttını amaçlamak ve varlığını oraya transfer etmek istemek nedendir? Gündelik hayat prestijin karşısındadır ve benlik görüntüsü ancak prestijli olan ile sağlanabilir. Bu, rekabetçiliğin bir tezahürüdür. Rekabet, prestijin yardımı ile ancak mesafe kat edebilir. Bu bakımdan gündelik hayat, yavan ve bayağı olmak ile anlamlandırılır.

Ancak topluma ve insana dair her bir nüans gündelik hayatın dışına taşımaz. Gündelik yaşam, tüm evrenlerin ve ihtimallerin ve olan şeylerin -olagelen şeylerin- çatı bir noktada şekillenip var olduğu alandır (Lefebvre, 2010, ss. 139-140).

Gündelik hayat ideolojinin kendisi olmasıyla aynı zamanda tek tipleştirme politikası ile ilgilidir. Gündelik hayatın rutinler çerçevesinde süre gelmesi, düşünce ile eylemin birliğini sağlar. Rutinler, hem bir düşüncedir hem de pratiğin kendisidir. Kapitalist toplumun gerçekliği, gündelik hayatın içerisinde, biliş düzeyinde kabul edilen gündelik olanın pratiğine devamlılık sağlar ve kendini praksisten üretir. Düzen, rutin olanın içeriğini üreten ve toplumun rutin içerisinde kalmasını sağlayan bir mekanizmadır (Lefebvre, 2010, s. 20). Rutin, aynı zamanda düşlerle beraberlik kazanır. Toplumun ve bireyin rutini devam ettirmesi, ancak belirsiz bir gelecekte gerçekleşmesi muhtemel olan ödüller ile sağlanabilir. Düzen, toplum merdivenin olumsuzluğunu kullanarak, rutinin devamlılığını sağlar (Lefebvre, 2013, s. 317). Lefebvre bu noktada, ücretin ve paranın salt varlığından ziyade toplumsal yaşamın bütüncül tabakalarından bahseder. Statü ve sosyal sermayeye benzer teoriler baş gösterir. Gündelik hayat ve sosyal onur birbirini tamamlayan iki yapıdır. Birbirini güder ve birbirinin devindirici gücü olurlar. Rutinler içinde ve anın kendisinde birbirine denk birer süreç olarak karşımıza çıkarlar. Gündelik hayat, sosyal onurdan ve değerler sisteminden de ayrı bir şey değildir. Çünkü insanın değerler sistemi ve anlam dünyası, gündelik hayatı dolduran birer içeriğe dönüşür ve amaçsallaşır (Lefebvre, 2013, ss. 70-71).

Gündelik hayat, var olan gerçekliğin pratik edildiği aynı zamanda gerçekliğe özgü olmayanın düşünüldüğü bir alan olarak bütünlüktür. Özne var olmayana karşı büyük bir arzu hisseder, bunu tüm var olanların var olamayışlarının izdüşümünde yaşar (Lefebvre, 2007, s. 47). Var olmayana karşı bu istek, isteğin değilliliğinin gerçekleşmesiyle sınırlı kalmaz. Gerçeklik uyulan ve yönelinen şey olmasının yanında değiline karşı arzuyla birleşince bireyin gündelik hayatın içinde yabancılaşması başlar. Gündelik yaşamda öznenin çıkmazı bu noktada devreye girer.

Var olanların amansız seçkisi, piyasa toplumundaki sonu gelmez nesneler ve nihayetinde oluşan tüketim çılgınlığıyla birey kendi yaşamına devamlılık sağlar. Bu durum, var olanın ulaşılabilir mevcudiyetini silerek, var olmayan nesnelere karşı yönelimi başlatır. Gündelik hayatta pratikler tüketim için tasarlanır. Reklamlar tüketimin sürekliliğini sağlayan politikadır. Tüketime karşı tüketime yol açan bir ideolojidir. Bireyler gündelik hayatta davranırken tüketimin bir parçası olarak alt sistemlere ayrılır. Etkinlikler, pazarlar, alışveriş, ilişkilenmeler birer alt sistem olarak kendi içinde kurallar taşısa da her birinin belirlenimi tek bir çatıda tüketimdir. Bireye dair her bir politik ve sosyal politika günün sonunda tüketime hizmet eder (Lefebvre, 2007, ss. 114-115).

Bir ülke ekonomik olarak ne kadar gelişmişse, o ölçüde çok ve hızlı dışına atar, israf eder. New York'ta çöp tenekeleri çok büyüktür; ve serbest teşebbüsün gözde vatanında kamu hizmetleri kötü işlediği ölçüde bu tenekeler görünürdür. Azgelişmiş bir ülkede hiçbir şey atılmaz. En küçük bir kâğıt parçası ya da birazcık ip, en ufak bir kutu bile kullanılır, dışkılar bile toplanır. Çöp kutulan sosyolojisinin ana hatlarını belirtiyoruz (Lefebvre, 2013, ss. 51-52).

Tüketim kültürü ve reklam, gösterenlerin uçsuz diyarında gösterenlerin sahipsizliğini kendi ideolojisinde hapseder. Bütün nesnelerin, göstergelerin ve duyulara özgü olanların gündelik hayatın içerisinde varacağı nokta, piyasa kültürü ile metanın değişim değerini öne çıkarmaktır. Bir gösteren olarak eşyanın gösterilen boşluğunu piyasanın parasal ilişkisi doldurur. Her şey ticarileşme ile gündelik hayatın iktisadi içeriğine yönelir. Nesnenin kendi başına anlamı - kullanım değeri- kaybolur ve bir gerçeklik olarak değişim değerinden ibaret kalır. Marx ve Engels'in yabancılaşma kavramında tüketim kültürüne dair sistemli bir analizin olmaması, Lefebvre'ün tamamlamaya çalıştığı şeydir. Gösteren ve gösterilen arasında bir mesafe vardır. Gösteren her zaman politik ve ideolojik bağlantılar ile ticari bir gösterilene gider. Meta, kendi başına bir şey olarak değerlendirilmezken artık onun görüngüsü ve gösterileni ticarileşmiş gündelik hayat olmuştur. Bu bakımdan gündelik hayatın içerisinde kaybolan metalar,

gerçekliğin kayboluşuna ve yeni bir gerçekliğin yaratımına eşlik eder. Bu yeni gerçeklik kapitalizmin kendisidir (Lefebvre, 2013, s. 96).

Böylece reklam, modernliğin şiiri, bütün başarılı gösterilerin gerekçesi ve bahanesi haline gelir. Sanatı, edebiyatı, kullanılabilir durumdaki göstergeleri ve sahipsiz gösterilenleri ele geçirir. Sanat ve edebiyat haline gelir. Onları kendi kullanımına göre yeniden tasarlamak üzere Şenliğin kalıntılarını ele geçirir. Mantiğının en uç noktasına kadar ittiği meta gibi, her nesneye ve her insana ikiliğin ve iki suretliliğin tamlığını verir: nesne (kullanım değeri) ve meta olarak (değişim değeri) her şeye iki ayrı değer verir ve bunu, bu "değerler" arasındaki karışıklığı metanın lehine titizlikle örgütleyerek yapar (Lefebvre, 2007, s. 121).

Lefebvre için reklam, bir ideoloji olarak devreye girer. Herhangi bir televizyon molasında, herhangi bir şehir yürüyüşünde kısacası herhangi bir anda tüm metalar ve dünya satın alınabilir şeyler olarak görünür. Reklamlar, doğanın kendi başına bir şey olmasını satın alınabilir şeyler olmasına dönüştüren birer ideolojik görev görür. Gündelik hayat tamamı ile satın alınabilirlikler üzerinden ilerler. Bir süre sonra duygular, süreler, ilişkiler de bu ağa girer. Öznenin sembolsüzleşmesi devreye girer. Yüce ve kutsal olan her şey parasal ilişkilerin kısılcasına girmiştir. Ve her şeyin para yoluyla ulaşılabilir olması, sembolsüz/anlamsız bir gündelik hayatı beraberinde getirmiştir. Artık insanın dışında olan her şey her zaman satın alınabilir bir vaziyete gelmiştir, aynı zamanda paranın koyduğu mesafe ile mesafeli şeye tekabül etmiştir. İnsanın anlam dünyası satın aldıkları veyahut alabildikleri üzerinden birer itibar ve mülk sahibi olabilmelerle şekil kazanan biçimselliğe evrilmiştir (Lefebvre, 2013, ss. 329-330).

Tüketici arzu duymaz. Onun tuhaf biçimde “motive edilen” “davranışları” vardır. Reklamın, satış hizmetlerinin ya da toplumsal prestij gereklerinin verdiği telkinlere ya da emirlere itaat eder (göz ardı edilemeyecek olan ödeme gücü kaygılarını da ihmal etmemek gerekir). İhtiyaçtan arzuya ve arzudan ihtiyaca geçiş döngüsü sürekli olarak kesintiye uğrar ya da deforme olur. Dışardan gelen bu “emirler”,

“motivasyonların” soyut inceliği içinde, somut dağılması ve saçmalığı içinde ifade bulur. Arzular artık gerçek ihtiyaçlara denk düşmez; yapaydırlar (Lefebvre, 2013, ss. 18-19).

Lefebvre için, gündelik hayatın bayağılığı, yavanlığı, normalliği kapitalizmin çatısının altında yaşayan bireyler nezdinde düşünüldüğünde bıkmışlık ve halsizlik ile göze çarpar. Böyle bir durumdaki birey, mevcut yaşamının hayal kırıklığı içerisinde farklı bir yaşantının olabileceğini veya olması gerektiğini düşünerek umut psikolojisine kendini kaptırır. Bu umut yeryüzünde süregelen olasılıkların içerisinde doğmaz. Var olan düzenin içerisinde kalmakla zorunlu olan birey, gündelik hayatın her bir bileşeninde bir umut olarak farklı bir dünyayı düşler. Bu düşünce beraber birey, bir bakıma mevcut dünyayı boş vermeyi ve mevcut dünyanın içerisinde yaşamın yenilenmesini arzu eder. Mevcut yaşamda bulunmak ve mevcut yaşamın içerisinde idame etmek, başka bir yaşamın umudu ile hareket eder (Lefebvre, 2010, s. 126).

Tatminsizlik ve boğulma; kendini yaşamadan ölmüş hisseden bireyi, sahip olmadığı yaşamın “tekrarı”nı delice talep etmeye mecbur etmektedir. Anlamadığı bir zorunluluğun mahkûmu olan ve kendisine bir başka yaşam (başka bir yaşam) getiremeyen, bu zorunluluğu onaylar ve doğrular gözüken bir akıldan umutsuzca kuşku duyan birey, saçmaya çağrı yapar. Hatta bir öte dünya beklemekten bile vazgeçerek, kendi yaşamının “tekrarım”, yemden başlamasını talep etmekle yetinir (Lefebvre, 2015, s. 146).

Başka bir yaşamın umuduyla yaşamak bireyi yabancılaşmaya götürür. Yabancılaşma teorisi, Lefebvre felsefesinde Klasik Marksizmin anladığı ve yorumladığı biçimden epistemolojik olarak farklılık gösterir. Marx ve Engels, yabancılaşmayı üretim ilişkilerinin bir sonucu olarak gözlemler. İnsanın; ürüne, emeğine, kendine ve topluma yabancılaşması ürün ve birey arasındaki mesafelenmeyle ilgilidir. Yabancılaşma Marx için, üst-belirlenimde yaşanan ve hayatın her bir noktasına sirayet etmiş olarak algılanan olmasıyla, iktisadi olanın güdümünde tüm nedenselliklerini saçan bir yapıdadır. Klasik Marksizmin yabancılaşma kavramı, Batı Marksizminin önyak olacağı üst-yapının sahasının eleştirisinden farklı bir şekilde ekonomik

olanla değerlendirilir. Ancak Lefebvre, üst-yapının görelî özerkliğini ve Marksizmin felsefeyle (özellikle Hegel ile olan) bağlantısını yeniden sentez etme gayretiyle yabancılaşmayı gündelik hayatın içerisine yerleştirir. Lefebvre için *yabancılaşma*, iktisadi olanın farklı görünümünde, üst yapıda tezahür etmesi sonucu oluşan gündelik hayat faaliyetidir. Bu bakımdan, üretimin görünümü, en başta üretimin devamlılığını sağlayan yeniden üretimin sahasında olmasıyla aynı zamanda yabancılaşmanın kendisine tekabül eder. Kısacası Lefebvre için yabancılaşma, üretimin yeniden üretiminin sağladığı ideolojik katmanın bireyler üzerindeki gündelik hayat pratiği örüntüsüne tekabül eder (Lefebvre, 2010, s. 57-89).

Devrim sadece ekonomik (üretim ilişkileri) ya da politik (kişisel ve kurumsal) dönüşümlerden ibaret değildir; “devrim” adına layık olabilmek için, bir yaşam tarzı, bir stil, tek kelimeyle bir uygarlık yaratarak gündelik hayata kadar, fiiliyatta “yabancılaşmadan kurtulmaya” kadar uzanabilir ve uzanmak zorundadır. Bu yaklaşım, toplumun ekonomiye ve politikaya indirgenmesini dışlar ve toplumsala vurgu yaparak, ünlü “altyapı” ile “üstyapı” tartışmasını değiştirir. Ekonomiye -üretim ve mülkiyet ilişkilerine— indirgenemeyen ilişkiler, bireylerle gruplar arasındaki ilişkiler, bunların bütünü -yani gündelik hayat- “toplumsal”ın içine girer (Lefebvre, 2015, s. 22).

Bireyin umudu, başka bir hayat düşü ve gündelik hayatın içerisindeki yapılandırılmış süreçlere karşı direnci Lefebvre için gündelik hayatı diyalektik bakımdan devrimci bir yer yapar. Marx ve Engels’in devrim fikri, tarihin ereği gereği, diyalektik bir şekilde sömürüye karşı birleşen işçi sınıfı ile ilgiliyken Lefebvre’ün devrim olumsuzluğu gündelik hayatın içerisinde yer alır. Gündelik hayat, her şeyin yaşandığı ve yaşamın en özünü temsil etmesiyle beraber yaşanan her şeyin zıttının yaşanmasına imkân veren bir pratik alanıdır. Lefebvre’ün bu tahayyülü, modern toplumun sonunun kendi tarafından hazırlanışını ereksel bir sonucu olarak anlamlandırılır (Köse, 2020, s. 307).

Lefebvre, gündelik hayatın içerisindeki insanın, yaşamı bir yapıt olarak ele alması gerektiğinden bahseder. Gündelik hayatın tüm kodlanan taraflarının, formülleştirilmiş davranış

biçimlerinin ve en temelde düşünce ve bilgi stoklarının atılması neticesinde oluşturabilecek bir direnç odağı olarak muhteva kazanabilecek bir kişilik yapısından bahseder. Lefebvre için yabancılaşmadan kurtulmanın yolu, ondan sıyrılmanın yegâne yolu, yaşamın ve yaşam biçiminin düzen tarafından bireyi etkilenmeye müsaade etmediği bir hayatın yenidenliğinden geçer. Gündelik hayatın içinde verili olandan kopmaya ve kapitalist düzenden çıkmaya dair ihtimaller vardır. Şenlik ve şöenler, yapılandırılmış bireyin yeniden hayata başladığı ufak zaman dilimleri içerisinde oluşur. Kolektivizm ve nihayetinde bireyselliğin yeniden kurgulanışı gündelik hayatın içerisindeki düzen dışı gediklere ikamet eder (Köse, 2020, ss. 309-310).

Yine de şenlik, gündeliklik içinde bütünüyle kaybolmaz: Toplanmalar, şöenler, festivaller eski yoğunluklarına sahip olmasalar da, gündelikliği alçakgönüllü bir biçimde süslerler. Kutlğın sona ermesi ve kent hayatı ile nitelenen bir toplumda Şenliğin yeniden doğuşu tasarısını motive eden de budur. Bu andan itibaren (şiddete dayalı veya şiddetsiz) Devrim yeni bir anlam kazanır: Devrim artık gündelik hayatın kesintiye uğraması, Şenliğin geri getirilmesi demektir (Lefebvre, 2007, s. 48).

Gündelik hayatın içinde, Lefebvre'ün bahsettiği devrim potansiyeline karşın erk öznesi bazı stratejilere başvurur. İktidar, tüketimi gündelik hayattaki devamlılığı sağlamak ve siyasi ve toplumsal dirence karşı bir mekanizma olarak kullanmakla iş görür. Gündelik hayatın içerisindeki tüm farklılıklar, çatışmalar, hoşnutsuzluklar savaşımın ve mücadelenin birer içeriği olmasıyla aynı zamanda ortadan kaldırılması lazım gelen şeyler olarak imlenir. Farklılaşma, günün sonunda benzeşmeye dönüşmesi mecburiyetiyle iktidar tarafından değerlendirilir. Tüketim kültürü, arzu ve ihtiyaçlara hitap etmesiyle, toplum içinde birörnek politikalar ile ilgilidir. Bu politikalarla beraber her bireyin sahip olduğu davranış örüntüsü indirgenir ve birey gündelik hayatın düzen için mahiyetine tekrar giriş yapmış olur. Ancak diyalektik olarak, tüketim kültürü zamanın bir noktasında yine farklılıklara, çatışmalara, hoşnutsuzluklara kapı aralar. Çünkü tüketim fiili, düzen için tek başına yeterli değildir. Ancak her zaman bir stratejidir (Lefebvre, 2013, s. 18).

6.2. Mekânın Üretimi ve Bedenin Edilgenliği

Lefebvre'ün üst yapıya dair teorilerinden biri de mekânın üretimidir. Mekânın üretimi ve gündelik hayatın eleştirisi teorileri birbirini tamamlayan yapıdadırlar. Lefebvre, Klasik Marksizmin ekonomik belirlenimciliğinden ziyade kültürel olanın mekânsal analizini yapar. Lefebvre, modern hayatın, kapitalizmin, sömürünün mekânı olarak kenti belirlemiştir ve bu bakımdan mekânın yeniden üretimini anlamaya çalışmıştır.

Günümüzde modern dünyanın bilimsel ve teknolojik dönüşümleri Marksist düşüncenin yeniden ele kavramları yeniden ele alınıyor, teorinin hiçbir önemli momenti yok olmadan, bir üst düzeye taşınıyor. Buna karşılık, Marx tarafından sunumları içinde ele alındıklarında, bu kavramların ve teorik zincirleşmelerinin nesnesi yoktur. Marksist kavramların yeniden ele alınışı, mekânı tamamen dikkate aldığında optimal şekilde gelişir ... (Lefebvre, 2014, s. 347)

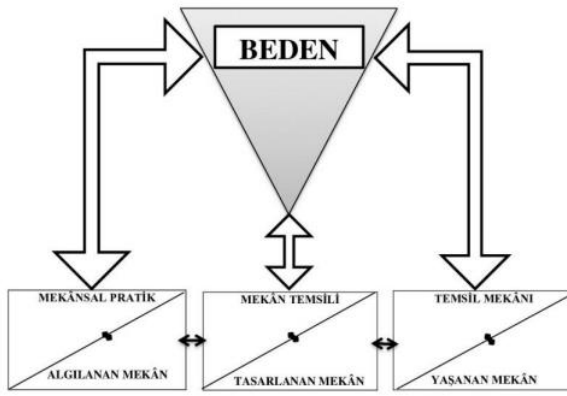
Lefebvre, mekânın üretimi analizinde tarihsel olarak üretim ilişkileriyle farklı mekân üretimlerine denk gelen ideoloji yaratımlarını keşfeder. Öncelikle ilkel çağlarda süregelen mutlak mekân kavramından söz eder. Toplumsal hayatın başlangıcında, üretim ilişkilerinin ilköelliği ile insan ve doğa birlikteliğinde mesafe daha açılmamıştır. Bu dönemde mekân aynı zamanda doğa kavramı ile eş anlamlıdır. Doğanın yani mekânın dönüşümü gerçekleşmemiştir. Doğa kendi başına yaşanan bir mekân hüviyetine sahiptir (Lefebvre, 2014, ss. 245-246). Özellikle feodal üretim tarzının olduğu dönemlerde, kutsal mekânlar oluşmaya başlamıştır. Kutsallık, din ve siyaset birliğinden ileri gelen soyutun ifadesi olarak algılanabilir. Lefebvre için kutsal mekân yine de mutlakdır. Dönemin ideolojisi, taklit etme ve özdeşleştirme yöntemleri ile mutlak olanı dine özgü öğelerle örtmeye çalışır (Lefebvre, 2014, s. 248). Tarihsel mekân, feodal üretim ilişkilerinin değişmesi neticesinde ideolojinin ve mekânın laik bir yerden yeniden tesis edilmesiyle anlamlandırılır. Roma İmparatorluğu döneminde, ticaretin gelişimiyle

beraber, kutsallığa özgü dini ideoloji çözülmeye başlamıştır. Bununla beraber mekânın üretimi; laik, ticari ve akılsal düzlemde yeniden tesis edilmiştir (Lefebvre, 2014, ss. 284-285). Soyut mekân, kapitalizmin başlangıç aşamasını imler. Ekonominin birikimine özgü mekân üretimi bu döneme esas oluşturur. Toplumdaki çelişkiler yüksek seviyededir ancak ideoloji homojenleşmeyi tabi kılmaya çalışır. Soyut mekân, üretim ve yeniden üretimin sağlanması amacıyla zamanın ve mekânın içindeki farklılıkları ortadan kaldırmayı amaçlar (Lefebvre, 2014, ss. 330-331). Çelişkili mekân, geç kapitalizm döneminde oluşmuştur. Sadece üretim ilişkilerini önceleyen bir mekân üretiminden ziyade bireylerin tüketimini teşvik eden bir ideolojiye sahiptir. Çelişkiler artmıştır ancak çelişkiler ideolojik politikalarla homojenleşme olarak yenilenmeye tabi tutulmuştur. Mekânın tüketimi ve genel olarak tüketim yeniden üretim süreçleri ile birlik olarak üretimin kalkınması amacıyla ele alınmıştır (Lefebvre, 2014, s. 357). Son olarak diferansiyel mekân, Lefebvre'ün komünizm tahayyülü içerisindeki mekânı imler. Diferansiyel mekân, farklılıkların ve çelişkilerin kabul edildiği, kapitalist ideoloji neticesinde yok edilmeye çalışılmadığı, bireyin ve toplumun yabancılaşmadan sıyrıldığı koşulları niteleyen mekân tasviridir (Lefebvre, 2014, s. 384).

<i>Üretim Tarzı</i>	<i>Mekân</i>
<i>Avcılık ve toplama, tarım ve hayvancılık (kabi-mutlak mekân (doğa) le toplumu, ilkel komünizm)</i>	
<i>Neolitik tarım (gens veya hiyerarşik akraba toplulukları)</i>	<i>mutlak mekân</i>
<i>Asya tipi üretim tarzı ('oryantal despotizm' ve tanrısal krallar)</i>	<i>kutsal mekân</i>
<i>Antik veya klasik üretim tarzı (polis veya oligarşik kölelik toplumu)</i>	<i>tarihsel mekân (siyasi devletler, Yunan şehir devletleri, Roma imparatorluğu)</i>
<i>Feodalizm</i>	<i>kutsal mekân</i>
<i>Erken kapitalizm (klasik ve monopol biçimler)</i>	<i>soyut mekân (politik-ekonomik mekân)</i>
<i>Geç kapitalizm</i>	<i>çelişkili mekân (küresel sermayeye karşı yerel anlam)</i>
<i>Komünizm</i>	<i>diferansiyel mekân (farklılığa ve yaşanan deneyime yeniden değer biçen gelecek)</i>

(Boer'den akt. Ghulyan, 2017, s. 5).

Lefebvre için mekân, maddi koşulların insan zihniyle birleştiği, hakikatin üretildiği ve bu sayede toplumsal gerçekliğin köklerinin ve süreçlerinin aranabileceği/görülebileceği bir uzamdır. Lefebvre’ün Mekânın Üretimi (2014) eserinin mahiyeti, mekânın unsurları ayrıştırıldıktan sonra, her bir bileşenin kendi içerisinde dinamiğinin ele alınmasıyla bu unsurların toplanmasını içerir. Mekân temsilleri/tasarlanan mekân, mekânsal pratik/algılanan mekân ve temsil mekânları/yaşanan mekân olarak üç ana bileşen, bedeninin merkezde olduğu ve etkileneni temsil ettiği bir çerçeve ile anlatılır (Lefebvre, 2014, ss. 67-68).



(Çınar, 2024, s. 35).

Bu mekânsal üçlü, maddi üretim şekillerinin ve toplumsalın açıklanmasında Lefebvre için yardımcı görevdedir. Mekânın üretimi tezi, bedeninin etkilenmesi ve öznenin bir beden olarak tarihin içinde değerlendirilmesiyle Marksizmin içerisinde araştırma nesnesinin bireye gönderme yapan metodolojisini belirtir.

“Üçlü: algılanan – tasarlanan – yaşanan (mekânsal olarak: mekân pratiği – mekân temsili – temsil mekânları), soyut bir ‘model’ statüsü atfedilirse kapsamını yitirir. Ya somutu (‘dolaysız’ değil) ele geçirir ya da kısıtlı –diğer ideolojik dolayımından biri olmak gibi- bir önem taşır. Yaşananın, tasarlananın, algılananın birbirine yaklaşması, dolayısıyla ‘özne’nin, herhangi bir toplumsal grup üyesinin kendini kaybetmeden bunların birinden diğerine geçebilmesi kendini dayatan bir şeydir” (Lefebvre, 2014, s. 69).

Mekânsal pratiğin mahiyeti, algılanan mekâna içkin bir kavramdır. Mekânsal pratik en somut anlamı ile, yeryüzünde olan, somut bir uzamdaki faaliyetleri belirtir. Politik olanın kente direkt tezahürü, kentleşmenin mimarisi, rekabetçi kapitalizmin piyasa temelli şehir mimarisi gayesi mekânsal pratiği deşifre eden, algı düzeyinde yer alan ve mekânın temsilleri ile bağ kurmak için veri sağlayan ampirik görüntülerdir (Lefebvre, 2014, ss. 39-40). Lefebvre için bu konudaki örnek, banliyöde toplu konutlarda ikamet eden birinin kenti algılama biçimidir. Mesleki hayat için şehre giren, iş neticesinde, kentsel hayatın cazibelerine yönelen birinin, barınma için tekrardan şehrin dışına doğru ivmelenmesi ve toplu halde yaşanan kuru bir toprakta gününü bitirmesi mekânın pratikleri ve mekânın somutluğu konusunda örnek teşkil eder (Lefebvre, 2014, s. 68).

Mekânın temsilleri, mekânın somutluğunu aşarak iktidarın alanında yer alan, iktidara pay biçen stratejik hareketlerin olumsuzluğunu içeren soyut bir katmandır. İşaretler, kodlar, göstergeler mekânın pratiklerini/görüntüsünü bir göstergeye çeviren yardımcı araçlardır (Lefebvre, 2014, s. 295). Örnek olarak şehir içinde elçiliklerin, bakanlıkların yakın konumu, devletin günlük hayatın içerisinde bireyin yerini belirleyen bir temsil biçimi olabilir. “Mekân temsilleri, mekânın üretimi temelinde üretilen bilgi bağlamında kurulan kontrol aracılığıyla ve mekânsal pratiklerin deşifresiyle üretilir. İktidarın ve ideolojilerin temsilleri olan mekân temsilleri, temsil mekânlarında kendilerini üretirler.” (Bedash’dan akt. Çınar, 2024, s. 37).

Algılanan mekân ve temsili mekân arasında farklılık vardır. Algılanan mekân somut görüntülere tekabül ediyorken bunun içerisinde kent mimarisi gibi ekolleri barındırır. Estetik ve görüntü ön plandadır ve ideolojik boyutlar en başta mekânın tasviri içerisinde nüfuz etmemiştir (Lefebvre, 2014, ss. 67-68). İdeolojinin yaratımı mekânın içerisinde de yer alır. Lefebvre’ün felsefesi Klasik Marksizmin üzerine eklemeler yaparak kentin ve mekânın ideolojik boyutunu resmeder. Engels, İngiltere’de Emekçi Sınıfın Durumu (2019) adlı eserinde şehir hayatındaki proleter sınıftan bahseder. Ancak bu eser, düzenlenen kent planlamacılığı ile

sınırlı kalabilecek, mekânın tasvirini ve mekânın ideolojik boyutunu tam olarak temsil etmeyen bir içeriktedir. Mekânın temsili, cadde isimlerinden binaların kat sayısına kadar uzanabilen gösterenler ağının içerisinde barınan ideolojik boyuta işaret eder.

Mekânın (ve zamanın) temsillerine gelince, bunlar ideoloji tarihinin parçasıdır (genellikle felsefe, din, ahlak gibi soylu fikirlerle sınırlanan bu kavramı genişleterek filozofların ya da egemen sınıflarından farklı ideolojilerle de ilgilenmek koşuluyla). Mekânın tarihi, bazı coğrafyacıların ağ diye adlandırdığı ve (politik) iskeletlere tabi bu gerçekliklerin yaratılışını (ve sonuç olarak, zaman içindeki koşulları) gösterir (Lefebvre, 2014, s. 139).

Lefebvre için mekânı, egemenin stratejileri ve ideolojisinin yeniden üretimi uzamı olarak değerlendirmek mümkündür. Aynı zamanda mekânın karşı-direnış mahiyeti de söz konusu olabilecek bir anlamdadır. Mekânlar direniş alanı oluşturabilir. Bu bakımdan mekânların toplum felsefesine içkin olduğu söylenebilir. Toplumun dinamikleri de aynı zamanda mekâna içkindir. İlksel mekânın biçimi, devrimci mekânların yaratımında öncül görevi görebilir. Karşı-direnış yeni mekânların üretiminde başlar (Lefebvre, 2014, ss. 359-360).

Bu soru önemlidir. Yeni bir mekân üretmeyen bir devrim sonuna kadar gidemez; başarısız kalır; hayatı değıştirmmez; sadece ideolojik üstyapıları, kurumları, politik aygıtları değıştirir. Devrimci bir dönüşüm, gündelik hayatta, dilde, mekânda eser yaratma kapasitesiyle doğrulanır; ama bunların ille de aynı adımlarla, eşit olarak ilerlemesi gerekmemektedir (Lefebvre, 2014, s. 82).

Lefebvre'ün mekân sosyolojisi, bilimsel ve yöntemsel düzeyde Klasik Marksizmden içeriğe vurgusuyla bir farklılık bahşeder. Marksizmin başlangıcında, diyalektiğe dair iki zıtlığın var olması vardır. Nicel olarak iki sayısı bu noktada önemlidir. Lefebvre'ün mekân felsefesinde, üç farklı mekân bileşeni görülür. Bu sayede mekânın oluşumu üç bileşenden meydana gelir ve her birinin birbiriyle diyalektik bağı vardır. Klasik Marksizm için ilerlemecilik basit anlamı ile tarihin nitel olarak ileri gidebileceğine dairdir. Diyalektiğin iki zıttı sentez etmesi ve sentez sonucu çözümlerin yeni formları oluşturması tarihin ilerlemeciliğine dair olan düşüncüyü

getirir. Ancak Lefebvre'ün çoklu diyalektiğinde, birden fazla zıtlık ve bileşenlerin varlığı, aynı zamanda birbirini kombine etmeleri ile döngüsel zamana tekabül eder.

Mekânın -özellikle (örgütlü) kapitalizm ve neo-kapitalizm içinde uzun bir sürecin sonucunda "gerçeklik" olarak (nispi) özerkleşmesi yeni çelişkiler getirir. Mekânın çelişkileri sonradan keşfedilecektir. "Algılan, tasarlanan, yaşanan" üçlüsünün içindeki diyalektik ilişki burada yalnızca kendini gösterir. Üçlü: iki değil, üç terim. İki terimli bir ilişki, karşıtlığa, kontrasta, engele indirgenir; anlamlı bir etkiyle tanımlanır: yankı, yansıma, ayna etkisi. Felsefe, özne ve nesne, Descartes'ın "res cogitans" ile "res extensa"sı, Kantçıların, post-Kantçıların ve neo-Kantçıların Ben ve Ben-Olmayan'ı gibi iki terimli ilişkileri güçlkle aşmıştır (Lefebvre, 2014, s. 68)

Tez ve anti-tezin yanında Lefebvre'ün diyalektiğinde yaşanan kısmı da vardır. Oluşun dışında kalan ama aynı zamanda içinde olan, oluşların arasında kalan yaşanan kısımdan bahseder Lefebvre. Mekânın üretimi konusunda bunun örneği temsili mekânlardır. Algılanan ve tasarlanandan ziyade, direkt olarak somut hayatın somut varoluşu olarak yaşanan evre vardır. Algılanan ve tasarlanan, egemenin stratejilerine hizmet ediyorken yaşanan kısım, yaşamın biricikliğinden doğan toplumsal faaliyete içkin durumdadır. Çünkü yaşananın kendisi ancak toplum adına tanımlanabilecek bir şey olacaktır. Yaşanan, tasarlananın güdümünde olsa da yaşanmasının açtığı imtiyazla insana dair oluşları resmeder (Lefebvre, 2014, s. 242).

Lefebvre'ün mekân tasvirinde yaşanan olarak bedenin merkezde olduğu diyalektik, onun fenomenolojiye yanaşmasını sağlar. Beden bir etkilenen olarak, yaşam dünyasının içinde olur. Fenomenolojide "beden" kavramı, nesne-özne ikiliği açısından önem taşır. Beden hem nesne hem de özne konumundadır. "Beden", toplumsal bağlamın içerisinde olması ile etkilenendir. (Lefebvre, 2014, s. 69). "Beden", etkilenendir ve bundan mütevellit nesneleşendir. "Beden" aynı zamanda algılayan olması bakımından da öznedir (Lefebvre, 2014, s. 219). Lefebvre, "Ben"lerin ilişkiselliğini, kısıtlanma kapsamında değerlendirip bu duruma negatif ve yapısal bir tahayyül geliştirilmiştir. Ancak fenomenoloji, "Ben"lerin –yani "bedenlerin"- ilişkiselliğini,

her bireyin bir anlam dünyasına sahip olması bakımından değerlendirir (Ponty, 2005, ss. 95-96). Bedenin etkilenen olarak değerlendirilmesi ile, Marksizm’de bedenin algısı üretim biçimleri neticesinde yeniden düşünülür ve oluşturulur. Marksizm’de araştırmanın, teorinin derinliği bedeninin bir nesne olması ile yeniden düzenlenir olmuştur.

Üç momentli toplumsal mekânı anlamak için bedene gönderme yapılabilir. Bir grubun ya da bir toplumun üyesi olan bir "özne"nin mekânla ilişkisi, kendi bedeniyle ilişkisini (ve de tersini) içerdüğinden bu mümkündür. Toptan bir şekilde ele alınan toplumsal pratik, bir beden kullanımı gerektirir: Ellerin, uzuvların, duyuşsal organların, çalışma hareketlerinin ve çalışma dışı faaliyet hareketlerinin kullanımı. Bu, algılanandır (psikologların anladığı anlamda dış dünya algısının pratik temeli) (Lefebvre, 2014, s. 69).

Kapitalizmde mekânın üretimi, önce parçalama akabinde aynılaştırma süreçleriyle ilerler. Parçalanan şeyin tekrar edilebilirliği önemlidir. Lefebvre için, gündelik hayatta ritimler tekrarları daim kılar. Tekrar edilenlerin ürettiği gündelik hayat pratikleri mekânın ideolojisiyle birleşir. Mekân, farklılıkları silikleştirerek, hijyen içinde, benzer kodların tekrarları ile temsili bir pozisyon alır. Zihin, tek bir kodun veyahut kodların toplamının çıktısı olarak bir kodun indirgemeciliği içerisinde farklı ve saçma olana yönelemez. Beden, mekânı doldurması ile kodların dünyasında, kodlara göre davranmaya yazgılı kalmıştır (Lefebvre, 2014, s. 63).

Mekânlara (örneğin kentsel mekânlara) edebi metinlerden yola çıkarak hazırlanmış kodlar uygulansa bile, böyle bir uygulama tanımlayıcı kalır; ki bunu göstermek güç değildir. Böyle bir kodlama -toplumsal mekânı deşifre eden bir prosedür- oluşturma çabası, bu kodlamayı bir mesaja, sıklığını ise bir okumaya indirgeme riski taşımaz mı? Bu, tarihi ve pratiği es geçmek olur. Bununla birlikte, 16. yüzyıl (Rönesans ve Rönesans şehri) ile 19. yüzyıl arasında hem mimari hem de şehircilikle ilgili politik bir kod, köylerde ve şehirlerde yaşayanların, yetkililerin, sanatçıların ortak bir dili, sadece bir mekânı "okumayı" değil üretmeyi de sağlayan bir dil vaktiyle yok muydu? Eğer bu kod vardıysa, nasıl yaratıldı? Nerede, nasıl, neden yok oldu? Bu sorular cevaplarını sonradan bulacaktır (Lefebvre, 2014, ss. 38-39).

İndirgemecilik ile kapitalist ideoloji başlar. İdeolojinin özü kodlanan temelinde toplumun çelişkilere yüzünü dönmesi ile ilintilidir. Üretim ilişkileri, sömürü, sınıf ayrımı mekânın yeniden üretiminde, kodlananlar neticesinde bedenlerin dolaşımını sağlar. Soyut mekânın üretimi ile mekânın somutluğu sadece duyusal olarak kalır. Ancak yaşanan mekânın kendisinde, bedenlerin algısı koda ve işarete yönelerek mekânın soyut üretimini tamamlamış olur (Özkan'dan akt. Çınar, 2024, s. 33).

Lefebvre'ün mekân teorisinde kodlandırmanın ve kod çözmenin doğuşu ve yok oluşu gösterilmeye çalışılır. İçerikler -biçimlere içkin toplumsal (mekânsal) pratikler- aydınlanır (Lefebvre, 2014, s. 48). Somut mekânın içeriği; bakışlar, görüntüler, duyusal algılar ve bilincin saf halinden oluşur. Bir bina bir binadır. Binanın görüntüsü ancak binanın estetiği veyahut işleviyle algılanabilir. Ancak bir bina, yapıt, anıt tek başına bir görüntü değildir. Aynı zamanda temsil süreçlerinin güdümündedir. Kısacası gösteren ve gösterilen arasında bir kopukluk vardır. Temsilin kendisi objektivizminin kaybolduğu bir andır. Temsilin görüntüsünün ideolojik mahiyeti kendisini gizler. Anlaşılmak için zaman ister. Bu zamanın içerisinde itirafların birliği ve birliğin ritmi vardır. Lefebvre'ün ritim algısı ile mekânın üretiminin birleştiği nokta burada ortaya çıkar. Çoklu diyalektiklerin içerisinde, ritmik olan, kendini tekrar eden, kendini dayatan ve bunu zamanın içerisinde sıklıklar ile yapan somutun algısı bir noktada somutun soyuta dönüşümü ile objenin temsiline kavuşur. İdeoloji, kent hayatının içerisinde yer alır (Lefebvre, 2014, s. 139).

Bir yanda, mekânın temsili (geometrik homojenlik), diğer yanda, temsil mekânı (fallik). Bu ikilikte, oluşturucuların varsayımsal çakışması iki katlılığı maskeler. Bir yandan hala pratik eylem alanıdır, diğer yandan imgeler, işaretler, semboller kümesidir. Bir tarafta sınırsızdır, çünkü boştur; diğer tarafta komşuluklarla, yakınlıklarla (fiziksel mesafeler), duyumsal mesafeler ve sınırlarla doludur. Dolayısıyla hem yaşanmış hem temsil edilmiştir; bir pratiğin hem ifadesi hem de dayanağıdır; teşvik edici ve

kısıtlayıcıdır; (bu "veçheler" çakışmasa da) biri diğeri üzerinde bu etkiyi gösterir. Fakat derhal üç terim belirir: algılanan, tasarlanan, yaşanan - pratik, (ikiye bölünmüş) temsiller (Lefebvre, 2014, s. 295).

Temsil mekânları olabildiğine bulanıktır. Temsilin düşüncesi ve imgesi gizlenir. O ancak hissedilir ve yaşanır. Aktöre düşünme payı bırakmaz. Bu bakımdan “yaşayan” birey için sorgulanamaz olandır. Objenin kendisinden başkalaşır. Bununla beraber metanın fetişizmine tekabül eder. Bir meta olarak, yapım olarak, insan ürünü olarak daha farklı bir noktaya, evrenler arası sıçramaya tabi olur. Sadece yaşanır ve yaşananın içerisinde gösterge olarak düşüncelere, bilinçlere nüfuz eder. Silik ve gizil olmasıyla etki eder. Bireylerin düşüncelerini, algılama yeteneklerini köreltir. Devrimci potansiyeli silikleştirir. İdeolojinin mahiyeti de budur. Var olanın devamlılığını sağlamak adına bilinci köreltir. Yabancılaşma teorisi, mekânın analizinde işlevlik gösterir. İnsan kendi ürününe yabancılaşır, emeğine yabancılaşır, kendine yabancılaşır ve en nihayetinde insanlığına yabancılaşır. Mimari olan ideolojik pratiği bu noktada devreye girer. Mimari olanda ideolojinin kendisini kentin her yerine yayabilecek işlevlik gösterebilecek bir esnekliğe sahip olma imtiyazı vardır. Görsel bir ötekine dönüşür. Göstergeler arasında bir okuma vardır. Gösterenlerin duysal dünyadan kopukluğu bir noktada yazının, mottounun, düşüncenin ve en geniş anlamda ideolojinin yaratımına neden verir (Lefebvre, 2014, s. 71). Lefebvre’ün epistemolojisi üretim süreçlerine içkin olarak, piyasa için üretimden bir noktada farklılaşarak ancak en nihayetinde sermaye güdümündeki dolayım sal ürünlerin başlığında felsefesini inşa eder.

Görselin diğ er duyular karşısında başatlığı elde ettiğ i süreç boyunca, tat almaktan, koklamaktan, dokunmaktan ve hatta iş itmekten gelen şey, çizgi, renk, ış ık karş ısında önce silikleş ir, sonra silinir; nesnenin ve verdiğ i şeyin bir bölümü böylece bütün yerine geçer: bu normal (normalleşmiş) yanlış kullanım, yazıların toplumsal önemiyle doğrulanır. Toplumsal yaşamdaki her şey, özüm senerek, taklit edilerek, bir mesajın gözlerle deş ifre edilmesi, bir metnin okunması olur; optik dış ındaki bir izlenim - örneğ in dokunmayla ya da kaslarla (rutinler) ilgili olan izlenim- sembolik olmaktan baş ka bir şey

değildir ve görsele doğru geçiştir; ellenen, ellerin hissettiği nesne, gözün gördüğü nesnenin "öteki ben"i olarak hizmet eder (Lefebvre, 2014, s. 293).

6.3. Zamanın Tabiiliği- Çoklu belirlenim ve Ritim Analizi

Lefebvre'deki temalardan biri de kent hayatındaki ritim üzerinedir. Lefebvre alt-yapıdan tezahür eden üst-belirlenim sahasıyla ilgilenir. Onun ve mekân ve ritim analizi içerisinde Lefebvre terminolojisinde olguların giriftliğini ve salt bir ekonomik belirlenimcilik yerine birçok farklı faktörün belirlenimi sonucu maddi dünyanın ilişkiselliği ve toplumun sonucu yer alır. Lefebvre ile iktisadi olan terk edilmez. Ancak Lefebvre, ekonomik belirlenimciliğin üstüne eklemeler yaparak üst-yapının içerisindeki belirlenim süreçlerinin aynı zamanda üretim ilişkileri bağlamında toplumsal hayatı nasıl düzenlendiğine değinir. Onda, üretim ilişkilerinin belirlenimciliği, karmaşık bir halde değerlendirilerek üst-belirlenimin sahasında diyalektik bir bileşen olarak değerlendirilir. Üretim süreçleriyle beraber mekân, gündelik yaşam ve üst belirlenime dair fraksiyonların tasvirini sunar. Zaman ve mekân Lefebvre için farklı değerlendirilebilecek iki alan değildir. Mekânın üretimi aynı zamanda zamanın ele alınışı ve kurgulanışıyla bağlantılıdır. Ritimlerin ve zamanın ideolojik yanı, mekânı oluşturan; aynı zamanda mekânın kendisi zamanı bölen, birleştiren ve kurgulayan bir yapıdadır.

Sosyal bilimlerde zamanı, çoğunlukla mekânsal bağlamları dışında inceleyerek, yaşanmış zaman, ölçülen zaman, tarihsel zaman çalışma zamanı ve serbest zaman, gündelik zaman vs. diye bölmeyi sürdürüyoruz. Oysaki somut zamanların ritmi vardır, bir zamanın bir mekânla, yerleşmiş bir zamanla veya diyebiliriz ki zamansallaşmış bir mekânla ilişkisini kapsar. Ritim daima belli bir yerle, ister kalp, gözkapaklarının kırpışması, bir sokağın devinimi veya bir valsın temposu olsun, kendi yeriyle bağlantılıdır. Bu durum, bu yeri zaman olmasını, yani bir devinimin veya bir oluşun bir hali olmasını engellemez (Lefebvre, 2017, ss. 113-114).

Egemen sınıf, zamanı egale etmeye çalışır. Lefebvre'ün ritim tanımlaması, toplumsal olanın estetikten yok oluşa gitmesini tanımlar. Dünyadaki bütün anlamlar, aşklar, serüvenler, duygular kapitalizm neticesinde yok olmaya gider. Lefebvre, için kapitalizm, üretim süreçleriyle beraber aynı zamanda yeniden üretim süreçleriyle değerlendirilir. Bu insanın estetiğe ve yaşamın kendisine yönelen bir tarafı yoktur. İnsanın ve yaşamın içeriği sermayenin kendisi içindir. Sermaye dışında her şey kısacası yok olur. Zamanın içinde, şehir hayatındaki ritimlerle beraber en genel anlamda sermayenin güdümünde hayatın kendisi kapitalizmin içinde ölüme terk edilmiştir (Lefebvre, 2017, ss. 45-53).

Zaman, özel mülkiyetin bir parçası haline getirilemediğinden müdahalelerle kontrol altına alınmaya çalışılır. Uluslararası ticari sevkiyatın periyodunun arttırılması veya bir fabrikada bir günde daha çok ürün üretilmesi, eşzamanlı olarak artık değer sömürüsünün yoğunlaştırılması gibi sermaye birikimin temel aksında zaman üzerinden bitmeyen bir mücadele bulunmaktadır. Bu noktada, mekân dolayısıyla zaman aşılma ve kapitalizmin ritmini hızlandırmak için normlar yoluyla zaman dizginlenmeye çalışılmaktadır (Yıldırım, 2025).

Lefebvre'ün son çalışması ritimler üzerinedir. Ritim, zamanın dinamiğini egale etmek adına, belirli tempolar neticesinde, zamanın içerisine sıkıştırılmış farklı zaman formlarının tasviridir. Bu bakımdan süreklilik arz eder. Ritim, yeniden üretimin ve iktisadi devamlılığın politikasıdır. Ritmin verdiği zaman ve zamanın kayboluşunun getirdiği yeni zaman formu neticesinde gündelik hayat düzenlenir. Ritmin egemen sınıf için mahiyeti zamanın tam olarak tekeline alınamayacak, mülk olmayan bir soyutlukla ile elle tutulamayan bir mefhum olmasında gizlidir. Bu bakımdan zamanın sıkıştırılması ve düzenlenmesi ancak yapılabilecek olan şeydir. Ritim ise bu bağlamda zamanın sıkıştırılması ve düzenlenmesine yardımcı olan, nihayetinde bedenin zamanla olan ilintisini sağlayan ve bedenin kendi zamanını yaratmasına neden olabilecek ideolojik bir araç olarak işlev görür (Lefebvre, 2017, s. 66). Beden terbiye edilgendir. Şehrin

ritimleri ve en genel anlamda ideolojinin içerisinde olmasıyla beden, kendisi olmaktan ziyade olması gerekene dönüşür (Lefebvre, 2017, s. 68).

Beden. Bedenimiz. Felsefede o kadar göz ardı edilmiştir ki, en sonunda kendi hakkında konuşur ve olay çıkartır. Fizyolojiye ve tıbbı bırakılmış haldedir... Beden farklı ama akortlu ritimlerden bir pakettir. Yalnızca müzikle mükemmel akorlar yaratmakla kalmayız. Beden ritimlerden bir çelenk yaratır., bir buket de diyebiliriz, ama bu kelimeler, sanki sanatçı doğa tüm tarihinin sonucunda ortaya çıkan güzelliği -bedenin (bedenlerin) armonisini – öngörmüşçesine, estetik bir aranjmanı akla getirir (Lefebvre, 2017, s. 46).

Lefebvre için kapitalizmin kendisi, kendisinin devamlılığı amacıyla iktisadi olanın yanında aynı zamanda insanın bedenine dair terbiye sürecidir. Bedenin terbiyesi, ritimler arasında salınan insanın kurallar bütünü içerisinde yaşamasından mütevellit bedeninin kendisinin kapitalizmin sürecine dahil olması ile ilintilidir. Yani beden, insandan farklılaşır ve bir noktada çarkların içerisinde, düzenin ihtiyaç duyduğu bir forma özgü olarak kendi fizyolojik faaliyetlerini yaratır. Bu yaratım, bedenın özgürlüğünden değil, bedeninin kaderinin ritimler tarafından belirlenmesinden ileri gelir. Beden Lefebvre felsefesinde, edilgen olanın değerlendirilmesiyle ve insandan bağımsızlaşması ile anlamlandırılır (Lefebvre, 2017, ss. 65-73).

Yaşamayı bilmek, yapmayı bilmek ve yalnızca bilme aynı şeyler değil. Bunları birbirinden ayırabiliriz anlamına gelmiyor. Bunların bir arada oldukları unutulmamalı. Bir topluma, gruba veya vatandaşlığa girmek (öğretilen) değerleri kabul etmek, belli kanalları takip ederek bir mesleği öğrenmek, ama aynı zamanda adap karşısında kendini eğmektir (bükmektir). Bir başka deyişle: terbiye (Lefebvre, 2017, s. 67).

Kapitalizmin terbiyesi, ideolojinin yaratımı ile ilgilidir. Yeninin, farklının ve birey temellinin yerini üretim alışkanlıkların ve pratiklerinin hızlanması ve düzenli işlemesi alır. Terbiyenin amacı, mevcut olanın devamlılığını sağlamaktır. Zaman sıklaşmıştır ve bu bakımdan birey adına zamanın içerisine sızmak ve zamanın içerisinde özne olabilmek zorlaşmıştır. Terbiye

edilen insan vücudu, kurmaca ritimler tarafından belirlenir. Tekil olan ve henüz tümelleşmeyen ritimlerin anlığı gizli ritim olarak Lefebvre terminolojisinde adlandırılır. Bu tekilliğin tümele kavuştuğu ve sistemleştiği ve aynı zamanda olgudan bağımsızlaştığı noktada kurmaca ritimler devreye girer. Kurmaca ritimler ile beden kendisi, tekliğin ve yeninin tanımamazlığına karşı, ritmi tanıyan ve hafızasıyla şekil alan bir terbiye sürecine girer (Lefebvre, 2017, ss. 42-43). Kurmaca ritimlerinin mahiyeti, çalışma saatlerinin ayarlanması ve çalışma saatlerinin üretimin en verimli şekline tekabül etmesi bağlamında yeniden kurgulanması neticesinde anlaşılabilir. Gündelik hayatta, özel zamandan çalışma saatlerine kadar uzanan tümel zaman diliminde, kodların ve sembollerin bedene müdahalesi ile sınıf ilişkilerinin yapısı yeniden üretilir. Bu sayede mekanikleşmiş insan davranışları pratik edilir ve gerçeklik kapitalizm ile özdeş bir anlama kavuşur (Lefebvre, 2017, ss. 79-84).

7. KARŞILAŞTIRMALI ANALİZ

Marksizmin epistemolojisinin değişimi, bir genişleme veyahut eklenti olarak adlandırılabilir. Bunun başlıca sebebi, sosyalizmin bilimsel alt-yapısının Marksizm felsefesi içerisinde geçerliliğini korumasıdır. Marksizm, iktisadi teorinin temeli üzerinden kendine eklentiler katmıştır. Marx'ın ve Engels'in ekonomik belirlenimciliği, Lefebvre tarafından eleştirilmez. Lefebvre'ün Marx eleştirisi, ekonomizm üzerindedir. Ekonomik belirlenimcilik, *tarihsel materyalizmin* metodolojik ve epistemolojik tarafı olarak yer alır. *Tarihsel materyalizmin* bilimsel ilkeleri, bilimsel sosyalizmi kurma teşebbüsü ile ilk nedenler ve öncül ikilemler Marksizm içerisinde dünyasal olanın alt-yapısını oluşturan teorilerin başlangıç noktasıdır. Ekonomik belirlenimciliğin açtığı yol, diğer Marksistler tarafından devam ettirilir. Ancak ekonomizm farklı bir kavram olarak, belirlenimlere atıf niteliğini sorgulayan bir içeriğe sahiptir. Lefebvre için ekonomizm bir ideoloji olarak değerlendirilmeye yakın konumdadır

(Lefebvre, 2007, s. 95). Lefebvre'ün Marx dönemine göre değişen dünyasında, ekonomik teoride açık olan devrim ihtimallerinin başarısız sonuçları vardır. Lefebvre felsefesi, yaşam dünyasının kendisinin, ekonomizm neticesinde değil ancak ekonomik belirlenimcilikle ilişki içerisinde olduğunu belirtmesiyle Marksizmin epistemoloji ayağındaki genişlemesine dair örneklerden biri olmuştur.

Bilinç mefhumu, dünyanın yaratıcı gücünün insan olduğunu imler. Bilinçlilik hali, dünyanın olgularının farkındalığını ve olgulara karşı üstün olabilme durumu ile ilgilidir. Marx, genç döneminde, Hegel felsefesine bağlı olduğu dönemde bilinç ve idelerin tahakkümünde ideolojik ve politik bir felsefe güdümündedir. Ancak “Olgun Marx”, Althusser’in tabiri ile epistemolojik kopuş içerisinde, maddi dünyanın maddi olguları neticesinde bilinci ve insanı ikincilleştirmiştir. Lefebvre, Marx’ın felsefesinde Marx’ın ikinci dönemindeki yapısal analizlerin vurgusunu genişletir. Bu bakımdan dünyada gerçekleşen tüm şeyler, bir bakıma insandan görece bağımsız gözüktür, ama aynı zamanda insana bağlıdır. Lefebvre’ün gündelik hayatı, Marx’ın ekonomi politığın eleştirisinin üzerinde temellenen ve gerçekleşen “tüm olası” yaşamın yarı bilinç-bilinçsizlik halinin bir temsili olarak ele alınır. Yapılandırılmış gerçeklik içerisindeki birey, düzenin devamlılığı amaçsallığında, edilgen konuma elveren bilinçsizlik halindedir. Aynı zamanda bilince ulaşma olumsuzluğuyla tarihi değiştirebilecek potansiyeldedir. Toplum ve özne ikiliği açısından bu düşünce hem Klasik Marksizm hem de Lefebvre teorisi için geçerlidir.

Kendiliğinden ya da mekanik herhangi bir kendi kendine düzenleme bilinçte gerçekleşmez. Bunlar temsillerdir; yoksa bilinçli varlığın, toplumsal varlığın içinde bu rolü oynayan istikrar sağlayıcı süreçler değildir. Gündelik hayatın eleştirisi, sembollerin üzerinde ya da etrafında, bunların kapsadıkları ve sözde çözümler getirdikleri çatışmalar arasında bu muğlak ve çifte anlamlı temsillere yönelir (Lefebvre, 2013, s. 69).

Gerçekliğin üretimi, Marx & Engels ve Lefebvre için bireyden görece muaf, toplumsal ve ideolojik araçların üretimi ile sağlanır (Marx & Engels, 2010, ss. 44-47; Lefebvre, 2013, ss.

206-219). Gerçeklik kapitalist düzenle beraber ele alınan düşünürler neticesinde, bireyin özünden ve düşüncesinin bağımsızlığından farklı bir şey olmuştur. Gerçekliğin üretimi temsiller yoluyla olur. Marx & Engels'in söyleşme teorisi bu yöndedir. Metaların yücelmesi de aynı örnektir. Nesnelerin dünyası, kendi başına birer gerçeklik ve varlık olarak, insan üretimi olmasından sıyrılır. Gerçeklik üretilen şey olarak yabancılaşmayı doğurur. Lefebvre'nün mekânı, ritim analizi nesneler dünyasına içkin ancak görece içkin olmayan bir konumdan (kodlar aracılığıyla) gerçekliğin yaratımının temsillerini sunar. Kısacası, sunulan gerçekliği kendi başına ele almaktan ziyade iki düşünce de gerçekliğin toptan kurmacılığını vurgulayarak ancak gerçekliğin sunulandan farklı olması ile oluşabileceğini söyler. Bununla beraber sistemin tahakkümden bahsedilebilir. Doğaya karşı gelen insanın doğadan kopması ile kendine yeni bir doğa yaratması ve yine tahakküme sürüklenmesinden bahsedilebilir. Kurmaca olan şeyin - sistemin- özgür insan fikrinden uzaklığı bahsedilebilir. Marx ve Engels'in kapitalizm eleştirisinin ana odağı budur: sömürü ve tahakküm. Lefebvre'nün gündelik hayat eleştirisi ve temsiller yoluyla bilincin tahakkümü diye tanımladığı şey de budur. Tahakküm vardır ve bilinç ile fiziksel hayat arasında devinir.

Bu çelişki, insanlığın tarihsel gelişimi açısından Marksist düşüncenin göbeğindedir; fakat Marksist düşüncenin çelişkisi değildir. Bu, tarihin bir iç çelişkidir ve yalnızca genel yabancılaşma teorisi bunu aydınlatır. İnsanların, tarihin içine, kendi tarihlerinin içine kapanmışlarken tarihi nasıl yaptıklarını; ve bu tarihi, bilmeden, körlemesine ve giderek daha fazla bilincine vararak, çeşitli ama çakışan birçok düzlemde (iktisadi, politik, ideolojik mücadeleler) nasıl yaptıklarını; ve nihayetinde, isyanın, şiddetin ve keyfiyetin sadece görünüşte tarihin irrasyonel ve saçma bir faktörü nasıl olduğunu anlamayı yalnızca bu sağlar. Şeyler, en kötü taraflarıyla ilerliyor (yani bazı şeyler yok oluyor) (Lefebvre, 2010, s. 77).

Gündelik hayat, yeniden beslenmenin alanıdır (Lefebvre, 2007, ss. 43-44). Marx ve Engels'in yeniden üretim olarak tasvir ettiği şey, gündelik hayatın içerisinde gerçekleşir. İşçinin boş zamanı, kent yaşamının mahiyeti, barınma, beslenme ve bütün temel ihtiyaçlar, ana üretimin

devamlılığını sağlayacak, işçinin yeniden enerji kazandığı ve ertesi günün artı değerini üreteceği bir depolama alanı olarak görülebilir. Lefebvre’ün gündelik hayat eleştirisi, benzer bir noktada, üretimin devamlılığını amaçlayan, üretimin devamlılığını sağlayacak düşünsel kodların biriktiği ve üretim temelli toplum sisteminin ideolojik alt yapısının ve temsillerinin mekânlar aracılığı ile oluştuğu bir uzamdır. Gündelik hayat, olanın -sömürünün ve tahakkümün-, sistemin istikrara erdiği, çoklu belirlenimlerin giriftliğinin düşünsel faaliyete ket vurduğu bir yer olarak Lefebvre felsefesinde anlatılır. Gündelik hayat, kendi başına değerlendirilme ve belirlenim sahası olmasıyla aynı zamanda üretim ilişkilerinin devamlılığını sağlamasıyla bir yeniden üretim süreci olarak Lefebvre’ün teorisinde var olur. Üst-yapı ve alt-yapı ilişki halindedir.

Gündelik hayat, geri beslemenin toplumsal yeri olarak tanımlanır. Küçümseyen ancak hayati önemde olan bu yerin iki görünümü vardır: O artakalan (düşünülebilen ve toplumsal pratikten çıkarılabilen, belirlenmiş ve ayrılmış tüm etkinliklerden artakalan) şeydir; ayrıca, toplumsal bütünün ürünüdür. Bir denge yeridir; aynı zamanda tehdit edici dengesizliklerin ortaya çıktığı bir yerdir. Böyle bir toplumda devrim, insanlar gündelik hayatlarını sürdüremez hale geldiklerinde başlar. İnsanlar gündelik hayatlarını yaşayabildikleri sürece, eski ilişkiler yeniden oluşur (Lefebvre, 2007, s. 44).

Toplumun ve bireyin zamanı, gündelik hayat içerisinde mesleki yaşamın içerisine yerleştirilir. İkisi birbirinden ayrı düşünülemeyecek bir noktaya varır. Marx ve Engels’in boş zaman eleştirisi, artı değerler neticesinde kâr marjının amaçlanması ve işçinin gününün büyük bölümünü artı değer amaçsallığında üretim neticesinde harcaması gündelik hayatın eleştirisinin dolayımı yönüdür (Marx, 2012a, s. 788). Gündelik hayat, zorakının neticesinde oluşur. Boş zaman ve insanın potansiyelini yaratacağı, tatbik edeceği zaman dilimi kayboluşa eş değerdir. Marx ve Engels’in yabancılaşma teorisinin mahiyeti, emeğin zoraki olan içerisine yerleştirilmesine ve emeğin zihinsel olan amaçtan sapmasına işaretir. Marx ve Engels, insanın yaşamdaki yerini saptarken, insanın hem bilinçli hem de bilinçsiz olmasından doğan

diyalektikten bahseder. İnsan tahakkümün içerisinde kaybolmasıyla bilinçsizdir. Kendinin potansiyeli olması ile bilinçlidir. Düşünce potansiyelinin körleşmesi ve bu körlük neticesinde insanın ham fizikselliğinin ve yaratma gücünden mahrum kalan edilgen bilincinin sömürüsü, zoraki olan gündelikliğin içerisinde kaybolur. Lefebvre de benzer bir noktada (temsillerin gücünü ve etkisini de belirterek) gündelik hayat eleştirisini yazar. Ele alınan düşünürlerin, toplumsala dair eleştirisinin epistemolojisi üretim ilişkilerinin mahiyeti ile en nihayetinde gerçekleşir.

Eğer saatler (günün, haftanın, ayın, yılın saatleri), (mesleki işe ayrılan) zorunlu zaman, (eğlenceye ayrılan) serbest zaman, (ulaşım, yürütülecek işlem, formaliteler, vs. gibi iş dışındaki çeşitli gerekliliklere ayrılan) zoraki zaman şeklinde üç kategoride sınıflandırılırsa, zoraki zamanın arttığı saptanır. Zoraki zaman boş zamandan daha büyük bir hızla artar. Gündeliklik içine yerleşir ve gündelik hayatı zorlamaların toplamıyla (bütünüyle) tanımlamaya yönelir. Şu hâlde modernlik, boş zaman çağını yaşamamaktadır! (Lefebvre, 2007, ss. 65-66).

Hayatın, toplumun, bireyin devamlılığına dair sorular ve devrimin/değişimin zorunluluğu iki düşünce teorisi açısından da ele alınır. Tarihin ve toplumun kendini farklı bir forma/üsluba sıçratma gerekliliği vurgulanır. Marx ve Engels, tarihin devimini bir erek ve tarihin kendi içerisindeki zorunluluklar neticesinde değişeceğini saptar (Marx & Engels, 2010, ss. 63-67). Lefebvre, devrimin zorunluluğunu vurgular (Lefebvre, 2013, ss. 48-49). Çünkü ona göre, böyle bir toplum, insanın öz yıkıma mahrum kaldığı ve yaratıcı kapasitenin sifıra yaklaştığı anlamda daha fazla hayatta kalamaz. Yaşamın sonlanmasına dair meşhur bir tez vardır. Bu sonun, yeni bir başlangıca zaruri dönüşümü, tarihin değişiminin insanın özgürlüğü için şart olması fikri iki düşünce sistemi içerisinde de geçerlidir.

Aynı soruyu başka türlü soralım. Yaratıcı kapasiteyi yalutan; her şeyi yiyip bitiren bir etkinlik (tüketim, yıkım ve özyıkım) temeline dayanan; tutarlılığı bir saplantı ve kesinliği bir ideoloji haline getiren, bir

şemaya indirgenen tüketici edimin aralıksız tekrarlandığı bir toplum nasıl işleyebilir? (Lefebvre, 2007, s. 124).

Marx ve Engels'in meşhur tezi, kapitalizmin kendi mezarını kazdığıdır (Marx & Engels, 1976a, s. 42). Bu tezin mahiyeti, kapitalist toplumun giderek artan işçi sınıfını yaratması üzerinedir. Diyalektik yöntemin Marx'ın elinde toplaşan gelecek tahayyülü, iki zıtlığın nihai bir sonuç vermesi üzerinedir. Yoksul işçi sınıfı, hayatın dışında olan işçi sınıfı ve en geniş anlamıyla yabancılaşan topluluklar iktisadi temelin kontrolünü alması ile toplumsal bir devrimi yaratabilecektir. Marx'ın tezi yoksulluğun, sefaletin ve iki grubun ezilen ve hükmeden olması ile zaruri bir çatışmaya girmesinden ibarettir. Lefebvre'ün gündelik hayatı, gündelik hayatın içeriği olarak tüketim toplumu analizi, ihtiyaçların bir ihtiyaç olmadığı noktada, tüketimin bir zorunluluk ve başat etkinlik olmadığı yerde devrimin potansiyelini teorik olarak ayyuka çıkarır (Lefebvre, 2013, s. 40). Üretim ilişkilerinin değişimi ve üretim araçlarının kontrolünün değişiminden ziyade, tüketim etkinliğinin süregelen düzeninin tutkalı olması ile bozulma ve vazgeçilme ihtimali kapitalizmin temelini sarsacak şeydir. Tüketimin kendisi, gündelik hayatı kontrol eden ve düzenleyen şey iken, gündelik hayat üretimin sonucu olan tüketimin güdümünde ilerler. Tüketim, bu bakımdan bir devamlılık projesidir. Salt bir ekonomik düzlem olmasından ziyade, gündelikliğin ve yaşamın devamlılığını sağlayan bir arzu üretim merkezidir. Lefebvre'ün tezi bu noktada, devamlılığı sağlayan faaliyetin yıkılması ile devamlılığının kendini durağanlığa bırakacağı ve hasıl olan boşluktan yeni bir yaşam formunun üretilebilme potansiyeli olarak nitelenir. “Muhtemel ve kesinlikle olası bir toplumsal dönüşüm, mutlak sefaletten, yoksunluktan ve yoksulluktan ziyade ihtiyaçların atılımından gelebilir” (Lefebvre, 2013, s. 40). Lefebvre'ün yeniden üretime dair vurgusu, nihayetinde kendi belirttiği üzere üretim ilişkilerinin devamlılığının içerisinde. Yeniden üretim ve üretimin kendisi farklı düşünülemeyecek politik pratiklerdir. Yeniden üretimin vurgusu, üretimin analizinin eksikliğine rağmen üretimin önemini azaltmaz. Marksist teori, Lefebvre ile klasik düzlemde

belli oranda devam eder. Nihayetinde Lefebvre'ün teorisi, Marx ve Engels'in teorilerini yanlışlamak üzerine değil, eklemeler ve düzeltmeler yapmak üzerinedir. Bu bakımdan, yeniden üretimin vurgusu, bir kopuş niteliği taşımaz. Ancak yeniden üretimin sonlanmasına mukabil devrimin teşekkül edeceği tarih okuması epistemolojik kopuşa siyasi düzlemde yansıyan cinstendir. Teorilerin vurgu şiddeti farklılaşır. Aynı zamanda epistemolojik temelde farklılaşma göze çarpar. Lefebvre'de üst-yapının vurgusu, Hegel felsefesine geri dönüşle (fikri diyalektikle kaynaşarak), alt-yapının basit yansıması olmamasıyla üst-yapının analizine tekabül eder. Ancak üst-yapı, alt-yapıdan ayrı düşünülemez. İkisi birbirine bağlıdır. Üst-yapı, alt-yapıdan enerji alan ve onun güdümünde olmasıyla belirlenmez. Aynı zamanda üst-yapıdaki çatırdamalar, alt-yapıyı değiştirici kudrete sahip olan şeydir. Devrim, üst-yapıdaki özelde gündelik hayattaki çözümler sonucu alt-yapıya sıçrayacak olan şeydir. Üst-yapı, alt-yapıdan özerkliğini ilan eder ama ilişkiselliğini ve özdeşliğini sürdürür.

Lefebvre'ün gündelik hayatı, devrimin hasıl olacağı alandır (Lefebvre, 2007, s. 23). Tüm mevcut bilgilerin, gerçekliğin, alışkanlıkların kırılması gündelik hayatın içerisinde gerçekleşecek olan şeydir. Temsiller, kodlar ve düzenleyici herhangi bir şey gündelik hayatın içerisinde olması ile gündelik hayatın neticesinde değişebilir. Ekonomi politigin gerekliliği Lefebvre için onaylanması gereken şeydir. Ekonomi politik, iktisadın yarattığı üst sekmeler neticesinde yaratıcı konumdadır. Ancak belirlenimin ilk nedeni olması, onun içerisinde kalmak ile ideolojinin kendisine dönüşecek şeydir. Gündelik hayat, belirlenimlerin tüm özelliklerinin ve teşekküllerinin sergilendiği alandır. Bu bakımdan gerçektir. Bu bakımdan gerçek de değildir. Gündelik hayat, gerçekliği hem gizler hem yaratır. Hem olanın gerçekliğidir hem de olmayanın gizliliğidir. Bu bağlamda gerçekliğin her bir olasılığının ve ontolojisinin gerçekleştiği yerdir. Lefebvre için gerçeklik, maddi dünyanın maddi olguları, tarihsel materyalizmin çıktıları gündelik hayatın içerisinde yaşanır. Bu bağlamda epistem, gündelik hayatı ve var olan/var olabilecek her şeyi kapsar (Lefebvre, 2007, ss. 24-25). İşçinin fabrikadaki mesleki hayatının

içerisinde ve aynı zamanda işçinin yaşamına dair herhangi bir an Lefebvre’ün Marksist teorisinin içerisinde. Ekonomizmin nihayeti, ekonominin içindeki “şeyler” ile ilgilenirken ekonominin belirlenimi yaşam dünyasının içerisindeki her şeydir. Kapitalizmin eleştirisi, her şeyin eleştirisidir. Aynı zamanda ekonomiden ayyuka çıkan her şeyin eleştirisi, ekonomiden farklı olan her şeyin eleştirisidir.

Gündelik hayatın her bir vechesi, olan ve olmaya potansiyelli şeyler olarak Lefebvre için toplumsalın sahasıdır. Bu sahanın Lefebvre için örneklerinden biri mekândır. Lefebvre için mekân, düzenin devamlılığıdır. Hayatın, tüm devamlılığının, kategori olarak hayatın özünden muaf olan, özünden farklılaşmış ve bir noktada özünün üstüne çıkmış her bir görüntüsünün bilinci etkilemesi ve regüle etmesi ile hayatın yeniden ele alınışının kodlanmış bir temsilidir. Gündelik hayat, ekonominin belirleniminde ancak ekonomizmden farklı olarak, ideolojiden farklılaşarak hakikati yeniden üretmesi ile mekânın içerisine işler. Mekânın temsili, görüntü sahasının ve görüntülerin yorumlanması ve içselleştirilmesi ile ekonomik düzenin içerisinde. Mekân, çoklu belirlenimlerin, görüntünün özden farklılaşması ile girift olan gündelik hayatın ve insanın güdülenmesinin görece ekonomiden farklılaşması ile ekonominin devamlılığını ve ekonominin ana tema olmasının sıyrılışının aracıdır (Lefebvre, 2014, s. 99). Görülen ve deneyimlenen arasındaki farklılık, gündelikliğinin içerisinde, kategorileşmiş gerçekliğin özü hatırlatmayan, uyutan, kabul ettiren bir kurmacası olarak Lefebvre felsefesinde yer alır. Bilginin edimi, toplumsalın yorumlanması ve eleştirisi mekân tasvirinde ve gündelik hayatın her bir özden kopmuş görüntüsünde değerlendirilebilecek bir düzey olarak ele alındıkça sağlanabilecektir. Lefebvre için kapitalizmin tahakkümü neticesinde incelenen aynı zamanda bedendir. Beden, mekânın temsili olarak diyalektik ilişkiye girer. Gören ve duyumsayan olarak beden, duysalın evrenindedir (Lefebvre, 2014, ss. 69-70). Bilginin sahası, kapitalizmin eleştirisi duyumsayan ve yaşayan özne neticesinde Lefebvre felsefesinde ortaya çıkar. Klasik Marksizmde proleterin üretim süreçlerindeki rolü önemlidir. Gündelik hayatın ve bedenin

etkilenen olarak sistemli bir analizi yoktur. Epistemin sahası, maddi dünyanın maddi üretim ilişkileri neticesinde gerçekleşir. Yabancılaşma teorisinin mahiyeti, proleter sınıfın sınıfı neticesinde resmedilir. Bu resim, sınıfın devrimciliğini ayyuka çıkarır. Sömürünün etkilenimi işçi sınıfıdır. Ancak bu etkilenme durumu, yaşananın “yavan” ve “olağan” veçhelerinde gözlemlenmez. Mekânın analizi ve bedeninin etkilenen varlığı bu bakımdan yaşananın tasviridir. Yaşanan, yaşama dair her şey olabiliyor iken yaşananın politikası Lefebvre için vurgulanır. Kapitalizmin etki gücü ve menzili yaşananları kategorize etmeden yaşanan olması ile değerlendirilir. Bu bakımdan bilginin edimi, Lefebvre ile yaşanan her şeydir. Ancak klasik düşüncede bilgi, var olanın her bir noktasında olumsal olarak değerlendirilirken ampirik olanın eksikliği göze çarpar. Epistem, klasik düşüncede soyuttur ve kavramlarda yer alır. Epistemolojinin teorisi iki düşünce için ortaktır ancak gözlemi arasında farklar vardır.

Zamanın analizi, üretim ilişkilerinin içerisinde değildir. Üretim ilişkilerinin devamlılığı adına üst-belirlenim olarak işlev görür. Ekonomizmden sapma devreye girer. İktisadi alt-yapının üst belirlenimi, Lefebvre için gündelik hayata dair her şey iktisadi alt-yapının içerisinde yer alabilir. En azından alt-yapının oluşumu ile alt-yapının önem derecesinde üst-belirlenim göze gelebilir. Ritim ve beden terbiyesi, kapitalizmin üretim ilişkileri temelinde değerlendirilen şeylerdir (Lefebvre, 2017, ss. 65-73). Belirlenim sahası üretim ilişkilerinden sıyrılır. Belirlenim, bir belirlenim olarak kendi başına bir değere sahiptir. Somut nesnelerin üretim ilişkileri ile, üretimin zaman kavramı içerisinde yer alışı, yeniden somut nesnelerin üretim ilişkilerine bağlanır. Kısacası, nesnelerin üretimi üst-belirlenimin onayından ve düzenlenmesinden geçer. Süreklilik ve meşrutiyet, kapitalizmin devamlılığını sağlayan şey olarak Lefebvre’ün düşüncesinde yer alır. Devrimin potansiyelinin ihtimalinin epistemi bir yana, bilimin ve anlamın uzamı anlamında toplumsalın analizi gündelik hayatı egale eden zaman kavramının pratik bir düzenleme olarak ele alınması ile değerlendirilir. Zamanın yönetimi, olanın ve olması amaçlananın, stratejilerin ve ideolojinin güdümünde tekrardan ele alınan, kategorileşen şeydir.

Bilginin alanı zamanın değerdendirilişı ve zaman üzerinde stratejiler üretilmesi ile ilintilidir. Lefebvre ile bilgi, yaşanan her şeyin içeresindedir. O, gündelik hayatın içeresindedir ve toplumsal olanın içeresinde hapsolur ve gizlenir. Benzer bir şekilde, klasik düşüncede de bilgi, toplumsalın üretiminin güdümündedir. Ancak klasik düşüncede, her şeyin içindeki bilgi; gündelik hayat, mekân ve zaman gibi alanlarda aranmamıştır. Klasik düşüncede bilgi, toplumsal olanın içeresinde belirtilerek ekonomik belirlenimciliğin güdümünde kalmıştır. Lefebvre ile bilginin sahasının yeniden ele alınışı bir kopuş değildir, bir genişlemedir. Marksist kültür eleştirisinin nihayetidir. Klasik düşüncede kültür alanına içkin olan bilginin olanaklılığı, bilginin toplumsal zeminde ortaya çıktığıyla ilgilidir. Lefebvre de bu noktada aynı görüştedir ve bu görüşü pratikleştirir. Klasik düşünce ve Lefebvre felsefesi arasında farklılaşan ve kopuşa yaklaşılan nokta, devrimin hangi uzamda ilerleyeceğine dair görüşe içkindir. Klasik düşünce, devrimin işçi sınıfı önderliğinde üretim araçlarının ele geçirilmesine dair görüşüyle gerçekleşeceğini savunur. Bu son derece politik ve iktisadi bir sahadır. Ancak Lefebvre için devrim, gündelik hayatın içinde, tüketim ilişkilerinin bozulumu neticesinde, tüketime anlamının kaybolmasıyla beraber gerçekleşecek olan şeydir. Yani iki teori arasında dinamik tarih okumasının farklılığı, yapılar (alt-yapı ve üst-yapı) arasındaki diyalektik düşüncedeki vurgular arasındaki farklılıkların sonucuyla kopuşa yavaşır.

Marx'ın düşünce ömründe; sırasıyla felsefe, siyaset ve ekonominin analizlerinin ardıllığı göze çarpar (Anderson, 2004, s. 22). Tarihsel materyalizmin yazgısı, toplumsal olanın ekonomik analizin içinde bulunmasına içkindir. Somut tarihin varoluşu kendini ekonomik sahada indirger. Marx'ın bütünsel hayata karşı soyutlamaları, ömrünün sonuna doğru düşünce hayatında terk edilir. Lefebvre ile bütünsel insana geri dönüş vardır. Bütünsel insan, gündelik hayatın toplumsal varoluşsal sahasının yoğunluğunda aranır. Diyalektik model Lefebvre ile, kendi içeresinde içerik belirlenimiyle stratejik bir nesne ve belirli bir araştırma sahası kazanır. Tarihin belirli somut anı ve sahası diyalektik modelin tikeli (stratejik nesneyi ve özelde gündelik hayatı)

araması ve bulmasıyla önem kazanır. Bütünsel insanın analizi, kendisinin tikel faaliyetleriyle oluşur. Marx'ın diyalektik yönteminde biçim, yöntemin kroki bir modeli değil, düşüncenin içerisindeki nihai olanın kendisini imler (Jameson, 2013, s. 277) İçeriksel olanla eş anlamlı olan araştırma nesnesi, bir içerik olarak, biçimin aydınlatmaya çalıştığıdır. Bu bakımdan, Marx'ın kapitalist üretim süreçleri analizi bir biçim olarak -toplumsal olanın hammaddesi olarak- içeriğin mantıksal çözülüşünü sağlar. “Olgun Marx”, ekonomiyle, diyalektik yöntemle biçimin güdümünde ve vurgusunda, toplumsal olanın tüm mantığının teferruatını analiz eder. Lefebvre'nin gündelik hayat eleştirisi ise, stratejik bir araştırma nesnesi ve bir içerik olarak Marx'ın biçim-içerik hiyerarşisini tersine döndürür. Biçim ve içerik arasındaki ardıllık ve vurgu kopuş yaşar. Aynı zamanda bu durum, görüntü ve gerçeklik arasındaki ilişkide epistemolojik bir kopukluğu belirtir. Marx, gerçekliğin tüm mantığının kendi içerisinde analizini yaparken Lefebvre, görüntü ile gerçekliğin ilişkisini/ilişiksizliğini tikel içeriklerle analiz eder.

8. SONUÇ

Marksizmin tarihi, kendi içinde gelişimiyle beraber epistemolojisinin gelişimini de getirmiştir. Marksizmin epistemolojisi, klasik dönemle Batı Marksizmi dönemi arasındaki bazı genişlemeler ve farklılaşmalar sonucu stabil ve nihai bir Marksizm epistemoloji ve yönteminin olmayışına tekabül etmiştir. Marx ve Engels'in devrimin ne şekilde ve nerede gerçekleşeceğine dair görüşlerinin gerçeklememesi neticesinde aradığı çözümler, Batı Marksizminin doğuşuna mahal vermesiyle aynı zamanda Marksizm içerisinde farklı epistemler ve temalar baş göstermiştir. Özellikle Gramsci, Lukács ve Korsch'un öncülüğünde, batıda ilk nüvelerin baş vermesi Marksizm'de devrimin farklı olumsuzlukları arasından *tarihsel materyalizmin* hem izinde hem de mesafesinde teoriler inşa edilmesiyle Marksizmin temeline dair bazı farklılaşmalar gerçekleştirmiştir. Kültürel Marksizm diye adlandırılacak bu teoriler, günümüze

dair yankısını sürdürecektir olan Marksizm içerisindeki farklı kliklerin doğuşuna mahal vermiştir ve devrim potansiyelini ve praksis felsefesinin tarihine dair farklı sorular ve şüpheler getirmiştir. Bu çalışmadaki amaç, Marksizmin tarihselliği içerisinde değişen epistemolojisinin mahiyetini açıklamak ve incelemek olmuştur.

Batı Marksizmin en önemli düşünürlerin biri Lefebvre, Marksizmi gerçekleştiremeyen batı komünist pratiğinin akabinde yeniden yorumladı. Bu bakımdan Marksizmin değişimi ve epistemolojisinin genişlemesi ve farklı ekollerle hemhal olması kaçınılmaz bir sonuç olarak vuku bulmuştur. Lefebvre'ün *tarihsel materyalizmin* izdüşümünde gittiği yol, *tarihsel materyalizmin* öngördüğü ama teorileştirmedikleri düşüncelere içkindir. Bu bakımdan gündelik hayatın eleştirisi ve kapitalizmin yaşam dünyasında her yere sirayet eden yapısı Lefebvre ile mikro sosyolojiye tekabül etmiştir. Batı Marksizminin tarih felsefesinin mikroya açılan yanı ve Marksizm içerisinde farklı epistemlere nüfuz eden mahiyeti Marksizm içerisinde epistemolojinin bir kopuş niteliğine dayanan düşünceleri farklı düşünürler ve otoriteler için düşünmeye ve yorumlamaya neden olmuştur. Batı Marksizmin doğuşuyla beraber Marksizm içerisinde vuku ulan bu soru (epistemolojide bir kopuş olabilme sorusu) Lefebvre örneği açısından bu çalışmada teorilerin mukayese yöntemi ile değerlendirilmiştir.

Lefebvre, Marksizmi yeniden yorumlamakla ve onu modern dünyaya yenilemekle kendini mesul tutmuştur. İkinci Dünya Savaşı sonrası toplumsal hayattaki dönüşüm, kayıtsızlık, yıkım, depresyon birçok teorenin yeniden yorumlanmasına ve meta-teorilerin mikro düzeye indirgenmesine sebebiyet vermiştir. Lefebvre, Marksizmi salt iktisadi ve politik öngörülen anlatısından koparıp onu yeniden yorumlayarak yaşam felsefesinin kurucu eleştirel ekolü olarak varsaymıştır. Bir Marksist olarak Lefebvre, eleştirel düşünceyi, Marx'ın zamanından alıp kendi çağına uyarlamaya çalışmıştır. Onun Marx hakkındaki ana düşüncesi, Marx'ın Lefebvre'ün günü için yetersiz olduğu ancak kendi gününü kavrayabilmek, temas edebilmek için Marx'a gidilmesi gerektiğidir.

Klasik Marksizmde tarih ve toplum okuması, üretim ilişkilerinin analiziyle beraber spesifik epistemlere sığramayan bir yapıda meta analiz boyutunda yaşam ve toplumsal dünyanın her bir boyutunu kapsayan büyük bir teoridir. *Tarihsel materyalizmin* içeriği, insan ve toplum hayatının maddi ilişkilerinin, somut olguların somut tahlilleri sonucunda üretim ilişkilerinin güdümünde ekonomik belirlenimcilikle beraber oluşan tarihine özgüdür. Kapitalizmin eleştirisinin yanı sıra, klasik düşüncede, insana dair felsefenin bütün boyutu, tarihsellikte beraber üretim ilişkilerinin analizinde anlamlandırılır. Hegel felsefesinin diyalektik yöntemi, Marx ve Engels’de devamlılığı olan ama uygulaması değişen bir yapıdadır. Diyalektik felsefe Marksizm ile materyalist bir ayakta, dünyevi olana uygulanırken, insanın yaratıcı kapasitesi ve etkinliği, idealist felsefenin lağvedilmesiyle insanın toplumsal olanın ardında şekillendiği ve insanın tarihin güdümünde anlamlandırılan bir muhtevaya içkin olmasıyla değerlendirilmiştir. Tarihin içerisindeki insana dair fiiller, tikel insandan dışsallaşarak aynı zamanda ilk kerte ve nihayetinde insanın oluşturduğu “şey” olarak değerlendirilir ve praxis felsefesinin içeriği oluşturulur. Marx ve Engels’in Hegel’den aldığı tarih felsefesi biçimi, bir içerik kazandırılarak (ki bu içerik *tarihsel materyalizmin* kendisidir) diyalektiğin materyalist formunu ifade eder.

Klasik Marksizmin öngördüğü gibi Avrupa’da komünist devrimin gerçekleşmemesi sonucunda Batı Marksizmi, Marksizmi yeniden yorumlama çabasına girmiştir. Bu doğrultuda Marksizmin yeniden değerlendirerek gözden geçirmek düşünürlerin yapmak istediği şey olmuştur. Gramsci, Lukács ve Korsh’un ilk örnekler olduğu Batı Marksizmi, klasik düşüncenin “eksiklerini” giderecek yeni temalar ve epistemler belirlemiştir. Bu teorik teşebbüsün amacı batıda gerçekleştirmesi olumsal olan komünist rejimin önayağı olmakla ilintilidir. Ancak batıdaki Marksist teoriler, *tarihsel materyalizmin* siyasi ve iktisadi amentüsünden farklılaşarak kültürel düzlemin eleştirisine evrilmiştir. Bu evrime neden olan, bu çalışmada bahsi geçen, somut siyasi nedenler, özellikle Stalinist rejimin ve Nazi rejiminin pratikliklerinin yarattığı korku neticesinde Batı Marksizm içerisinde düşünürlerin kendilerine uyguladıkları ve dışardan gelen

sansürseler neticesinde, radikal Marksizmin tökezlemesine sebep olmasıyla Marksizmi eleştirel kültürel bir düşünce ve bilim sıfatı altında değerlendirilmesine bazı otoriteler içerisinde mahal vermiştir. Bu bakımdan Marksizmin dönüşümünü incelemek kopuş ve genişleme başlıkları altında değerlendirmeye mecbur kılınmıştır.

Lefebvre, Marksizmi yeniden yorumlamıştır. Onun yaptığı en temelde, “ekonomizm” olarak adlandırdığı ekonomik olanın indirgemeci düşüncesini farklı temalar ile üst-yapının nispi özerkliğini vurgulamasıyla yeniden değerlendirmektir. Lefebvre için toplum ve gerçeklik, tarih felsefesinin kendisi sadece ekonomik olanın kendisine bakarak anlaşılmaktan daha girift bir diyalektiğe tabiidir. Çoklu belirlenimler, toplumsal hayatın kolay ve sadece ekonomik anlamda okumasına mahal vermeyecek kadar farklı epistemlerin sahasına içkindir. Gündelik hayat, bu noktada birincil duraktır. İnsanın en basit ve sorgulanmasına muhtaç olmayan davranış örüntüleri, gündelik hayatın içerisinde olmasıyla aynı zamanda insanın en ideoloji tarafından belirlenmiş ve yapılandırılmış tarafına tekabül etmektedir. Yapılandırılmış gerçeklik, kendini en çok gündelik hayatın içerisinde ve gündelik hayatın her yerinde hissettirir. Bu bakımdan Lefebvre, batıda teşekkül etmeyen devrimin, komünist rejimin olanaklılığını gündelik hayatın içerisine yerleştirir. Gündelik hayat her şeyin olduğu ve sahnelendiği uzam olmasıyla aynı zamanda her şeyin yıkılmaya muktedir olduğu yeri ve zamanı belirtir. Lefebvre için tüketimin kendisi, toplumun yeniden üretimini sağlayan mekanizma olmasıyla üretim ilişkilerinin bir yansıması olması basitliğinden ziyade mevcut düzenin devamlılığının birincil ayağını oluşturur. Bu sayede düzen devam eder ve devrimin üretim ilişkilerinin ve üretim cihazlarının el değiştirmesiyle olabileceği fikri yerine farklı bir teori Lefebvre adına ortaya atılır. Devrim, tüketim ilişkilerinin bozumuyla olumsaldır. Yani devrim, tüketimlerin gündelik hayatın içerisinde atılımıyla, gereksizliğiyle olabilecektir. Nihayetinde Lefebvre’ün devrim fikri, klasik düşünceye göre bir kopuşa yaraşır. Alt-yapı ve üst-yapı arasındaki diyalektik, klasik

düşünceden farklılaşır ve üst-yapının özerkliği ve basitçe bir yansıma alanı olarak değerlendirilmemesiyle nispi bağımsızlığını beyan eder.

Devrim konusunda farklı teorik zemin Lefebvre'ü tamamen klasik düşüncenin temel epistemolojisinden koparmaz. Gündelik hayat, teorinin soyutluğunu kat eder ve aşar. Düşünce ne kadar yeryüzünden retorik olarak uzak olursa olsun gündelik hayat bir şekilde oraya sızmaya başarır. Bu bakımdan gündelik hayatı teorinin katı çerperinde kendini hasretmez. Marksizm yeni ve alternatif bir dünya görüşü sunarak en temelde bu görüşün her bir bireyin gündelikliğinin değişmesi gerektiğini savlar. Emek kuramı, insanın nesneye uzaklığını deşifre ederken aynı zamanda insanın bir öteki olarak kendisine uzaklığını eleştirir. İnsanın yabancılaşması, proleter sınıfın sömürüsüyle maddiyatın çerperinden taşarak maneviyatın, insanın yaşamla olan ilişkisinin ve ulu bir hayat pratiği formunun olasılığını değerlendirir. Nihayetinde konunun özünün gündelik hayata gelmesi kaçınılmazdır. Lefebvre'ün yaptığı kısacası, *tarihsel materyalizme* içerik getirmektir. İçerik, üst-belirlenimin içerisinde, yaşam dünyasının içinde, klasik düşüncede saklı olan şeydir. Batı Marksizmi, klasik düşüncenin epistemolojik temelinin üstüne içerikler ve temalar getirir. Gündelik hayat bunun örneğidir, aynı zamanda mekânın analizi ve zamanın değerlendirilmesi birer içeriktir. Üst-yapının içerisindeki *tarihsel materyalizm* deşifre edilir ve kapitalizmin muhtevasına dair analizler devrimin pratiğine katkı sağlamasıyla anlam kazanır.

Sonuç olarak Lefebvre'ün teorisinde Marx e Engels'den tümel bir kopuş yaşanmaz. Klasik düşüncenin teorisi, dünya tarihindeki toplumsal gelişmelerin kalbi olarak gördüğü yer üretim ilişkileri ve ekonomik olanın belirlenimi gözetilir. Batı Marksizmi ve özelde Lefebvre bu düşünceden farklı bir noktada konumlanmaz. *Tarihsel materyalizmin* izinde, toplum felsefesinin geçerliliği ekonomik belirlenimcilikle gözetlenir. Alt-yapı ve üst-yapı arasındaki diyalektik, Lefebvre'de üst-yapıya dair daha derin analizlerle ve farklı temalarla vuku bulur. Bundan mütevellit devrimin olumsuzluğu, farklı temalar ve farklı seçenekler arasında gündelik

hayatın belirleyiciliği neticesinde yeniden ele alınır. Gündelik hayat bir içerik olarak *tarihsel materyalizmin* izinde, ekonomik ilişkiler ile ilişkili bir haldedir. Ancak üst-yapı sadece alt - yapının güdümünde ve basitçe bir yansıma anlamında Lefebvre felsefesinde başvurulmaz. Batı Marksizmin içinde üst-yapıya karşı yapılan vurgu, batıda devimin gerçekleşmemesi neticesinde Marksizmi yeniden okumaya mahal vermiştir. Bundan dolayı Hegel'in felsefesinden çokça alıntı ve teori görmek mümkündür. Üst-yapının içeriği ve sistemi Hegel'e geri dönüş neticesinde Hegel felsefesinden yararlanılarak yapılmıştır. Ancak bu durum, Marksizmin kök paradigmasına (*tarihsel materyalizme*) karşı bir kopuş anlamına gelmemektedir. Marksizmin epistemolojisi, ekonomizmin eleştirisiyle aynı zamanda ekonomik belirlenimciliğin metodolojisiyle alt-yapı ve üst-yapı arasındaki ilişkiyi güçlendirerek tarihsellik sağlamıştır.

KAYNAKÇA

Adorno, T.W. (1940). Husserl and the Problem of Idealism. Journal of Philosophy XXVII, I

Adorno, T.W. (1956). Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Stuttgart

Akdağ, İ. (2021). Karl Marx'ın Düşüncesinde İradecilik ve Belirlenimcilik Meselesi Üzerine Bir İnceleme. Uluslararası Beşeri ve Sosyal Bilimler İnceleme Dergisi, 5(2), 125–138.

Anderson, P. (2004). Tarihsel Materyalizmin İzinde (M. Bakırcı & H. Gürvit, Çev.). İstanbul: Belge Yayınları.

Anderson, P. (2007). Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler (B. Aksoy, Çev.). İstanbul: Birikim Yayınları.

Althusser, L. (2002). Marx İçin (A. I. Ergüden, Çev.). İstanbul: İthaki Yayınları.

Althusser, L. (2006). Althusser'den Önce Louis Althusser (Z. Z. İlkelen, Çev.). İstanbul: İthaki Yayınları.

Aysevener, K., & Barutca, E. M. (2003). Tarih Felsefesi. İstanbul: Cem Yayınevi.

Bakır, M. İ. (2023). Hegel, Özne ve Ötesi. İbni Haldun Çalışmaları Dergisi, 8/2, 203-220.

Balibar, E. (2002). Marx için Önsözü. L Althusser, Marx İçin İçinde (A. I. Ergüden, Çev.). İstanbul: İthaki Yayınları.

Bhaskar, R. (1993). Realizm. In T. Bottomore (Ed.), Marxist Düşünce Sözlüğü (Ü. Altuğ & M. Tunçay, Çev., ss. 461–463). İstanbul: İletişim Yayınları.

Bloch, E. (2007). Henüz-Bilincine-Varılmamışın Keşfi. Umut İlkesi İçinde (T. Bora, Çev., ss. 148–224). İstanbul: İletişim Yayınları.

Bottomore, T. (1993). Marxist Düşünce Sözlüğü (M. Tunçay, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Bottomore, T. B., & Rubel, M. (2006). Marx'ın Sosyolojisi (Z. Bilgin, Çev.). İstanbul: Chiviyazıları Yayınevi.

Bravo, I. B. (2007). Antik Çağ'da Varlık ve Bilgi Problemleri Üstüne. FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, 4, 43-58.

Broué, F. (2021). Almanya'da Devrim (1917–1923) (Ş. Çiltaş, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Brown, B. (1989). Marks, Freud ve Günlük Hayatın Eleştirisi (Y. Atılğan, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Callinicos, A. (2011). Anglo-Sakson Marksizminin Ana Hatları (E. Ünal & B. Gürel, Çev.). Praksis, 13, 15–32.

Cevizci, A. (2017). İstanbul: Aydınlanma Felsefesi. Say Yayınları.

Comte, A. (2019). Pozitif Felsefe Dersleri ve Pozitif Anlayış Üzerine Konuşma (E. Ataçay, Çev.). Ankara: Bilgesu Yayınları.

Çınar, R. (2024). H. Lefebvre’ün Mekânsal Üçlü Kuramı Bağlamında İktidarın Kentsel Mekânla İlişkisi. Birey ve Toplum, 14(1), 30–43.

Engels, F. (1974). Ütopik Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm (Ö. Ünal, Çev.). Ankara: Sol Yayınları.

Engels, F. (1977). Anti-Dühring (K. Somer, Çev.). Ankara: Sol Yayınları.

Engels, F. (1979). Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu (S. Belli, Çev.). Ankara: Sol Yayınları.

Engels, F. (2019). İngiltere’de Emekçi Sınıfın Durumu (Y. Fincancı, Çev.). Ankara: Sol Yayınları.

Erdem, H., Tunçel, A., Önal, M., Aytış, A., Biçer, B., Şen, B., Özgökman, F., Akdemir, F., Özgen, M., Çelikkan, Ş., & Yıldırım, M. (2014). Felsefe. İstanbul: Lisans Yayıncılık.

Erdoğan, İ. (2007). Karl Marx: İnsan, Toplum ve İletişim. İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi, 25, 199–228.

Fromm, E. (2004). Marx’s concept of man. Continuum.

Ghulyan, H. (2017). Lefebvre’ün Mekân Kuramının Yapısal ve Kavramsal Çerçevesine Dair Bir Okuma. Çağdaş Yerel Yönetimler Dergisi, 26/3, 1-29.

- Gramsci, A. (2014). Hapishane Defterleri (B. Baysal, Çev.). İstanbul: Kalkedon Yayınları.
- D, Harvey. (2013). Asi Şehirler: Şehir Hakkından Kentsel Devrime Doğru, (A. D. Temiz, Çev.). İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Hegel, G. W. F. (1986). Tinin Görüngübilimi (A. Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea Yayınları.
- Horkheimer, H. (1932). Geschichte und Psychologie. ZFS I, ½
- Horkheimer, H. (1935). Zum Problem der Wahrheit. ZFS IV, 3
- Hoşgör, K. (2006). Althusser'in Marksizmi ve 'Epistemolojik Kopuş' Nosyonu. Sınırdaki Dergisi.
- Jacoby, R. (1999). Yenilginin Diyalektiği (Ö. Yakupoğlu & A.O. Alayoğlu, Çev.). Ankara: Doruk Yayınları.
- Jameson, F. (2013). Marksizm ve Biçim (M. H. Doğan, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Jay, M. (2014). Diyalektik İmgelem (S. Doğan, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Korsch, K. (1991). Marksizm ve Felsefe (Y. Öner, Çev.). İstanbul: Belge Yayınları.
- Köse, H. (2020). Yabancı Bilinç ya da Lefebvre'ye Göre Gündelik Hayat. Gündelik Hayat Sosyolojisi: Temalar, Sorunsallar ve Güzergahlar İçinde: (ss. 305-342). Ankara: Phoenix Yayınları.
- Kuhn, T. S. (2017). Bilimsel Devrimlerin Yapısı (N. Kuyaş, Çev.). İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Kurtar, S. (2013). Bir Şehir Filozofu Olarak Henri Lefebvre ve Gündelik Yaşam Sanatı. İdealkent Dergisi, 4(10), 200–219.
- Lefebvre, H. (1968). Marx'ın Sosyolojisi (S. Hilav, Çev.). İstanbul: Öncü Kitabevi.
- Lefebvre, H. (2006). Diyalektik Materyalizm (B. Yıldırım, Çev.). İstanbul: Kanat Yayınevi.

Lefebvre, H. (2007). Modern Dünyada Gündelik Hayat (I. Gürbüz, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

Lefebvre, H. (2010). Gündelik Hayatın Eleştirisi I (I. Ergüden, Çev.). İstanbul: Sel Yayıncılık.

Lefebvre, H. (2013). Gündelik Hayatın Eleştirisi II (I. Gürbüz, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

Lefebvre, H. (2014). Mekânın Üretimi (I. Ergüden, Çev.). Sel Yayıncılık. İstanbul: Sel Yayıncılık.

Lefebvre, H. (2015). Gündelik Hayatın Eleştirisi III (I. Ergüden, Çev.). İstanbul: Sel Yayıncılık.

Lefebvre, H. (2017). Ritimanaliz: Mekân, zaman ve Gündelik Hayat (A. L. Batur, Çev.). İstanbul: Sel Yayıncılık.

Lukács, G. (2020). Tarih ve Sınıf Bilinci (Y. Öner, Çev.). İstanbul: Belge Yayınları.

Mandel, E. (2008). Geç Kapitalizm (C. Badem, Çev.). İstanbul: Versus Yayınları.

Marcuse, H. (1989). Us ve Devrim: Hegel ve Toplumsal Kuramın Doğuşu (A. Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea Yayınları.

Marx, K. (1976). Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i (S. Belli, Çev.). Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K. (1979). Ekonomi Politğin Eleştirisine Katkı (S. Belli, Çev.). Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K. (2011). 1844 El Yazmaları: Ekonomi Politik ve Felsefe (K. Somer, Çev.). Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K. (2012a). Kapital I (M. Selik & N. Satlıgan, Çev.). İstanbul: Yordam Yayınları.

Marx, K. (2012b). Kapital II (M. Selik & N. Satlıgan, Çev.). İstanbul: Yordam Yayınları.

Marx, K. (2015). Kapital III (M. Selik & E. Özalp, Çev.). İstanbul: Yordam Yayınları.

Marx, K., & Engels, F. (1976a). Komünist Manifesto (S. Arslan, Çev.). Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları.

Marx, K., & Engels, F. (1976b). Kutsal Aile (S. Belli, Çev.). Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K., & Engels, F. (2010). Alman İdeolojisi (S. Belli, Çev.). Ankara: Sol Yayınları.

Milhaus, J. (2010). Alman İdeolojisi Önsözü. K. Marx & F. Engels, Alman İdeolojisi İçinde (S. Belli, Çev.). Ankara: Sol Yayınları.

Özkurt, C. (2025). Sosyal Teorinin Epistemik Doğum Sancıları: Klasik Sosyolojide Yöntem Nosyonu, Güç İlişkileri Pratiği ve Tarihsel Bir Faillik Olarak İnsansal Etki. Dokuz Eylül Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 12/1, 133-155.

Özlem, D. (1992). Tarih Felsefesi. İstanbul: Ara Yayıncılık.

Ponty, M. (2005). Algının Önceliği ve Onun Felsefi Sonuçları (Y. Yıldırım, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Portelli, H. (1982). Gramsci ve Tarihsel Blok (K. Somer, Çev.). Ankara: Savaş Yayınları.

Raddatz, F. J. (1984). Lukács (E. Atetşman, Çev.). İstanbul: Alan Yayınevi.

Russell, B. (1970). Batı Felsefesi Tarihi (M. Sencer, Çev.). İstanbul: Kitap Yayınları.

Sak, R. & Sak, İ.T.Ş. & Şendil, Ç.Ö. & Nas, E. (2021). Bir Araştırma Yöntemi Olarak Doküman Analizi. Kocaeli Üniversitesi Eğitim Dergisi, 4/1, 227-250.

Sartre, J. P. (1981). Yöntem Araştırmaları: Diyalektik Aklın Eleştirisi (R. Kırkoğlu, Çev.). İstanbul: Yazko Yayınları.

Saygın, T. (2018). Hegel–Marx İlişkisi Bağlamında Althusser. ETHOS, 11(1), 115–134.

Serin, İ. (2020). Adorno'nun Bilgi Kuramı Eleştirisinde Husserl Fenomenolojisinin Yeri. Kilikya Felsefe Dergisi, 1, 102-109.

Şahin, Ö & Balta, E. (2001). Gündelik Yaşamı Dönüştürmek ve Marksist Düşünce. Praksis Dergisi, 4, 185-217.

Thompson, E. P. (2004). İngiliz İşçi Sınıfın Oluşumu (U. Kocabaşoğlu, Çev.). İstanbul: Birikim Yayınları.

Thompson, E. P. (2015). Teorinin Sefaleti (A. F. Yıldırım, Çev.). Ankara: Nika Yayınevi.

Topakkaya, A. (2016). Wilhelm Dilthey ve Felsefesi. İstanbul: Say Yayınevi.

Yıldırım, K. (2025). Henri Lefebvre ve Kapitalizmin Ritimanalizi. <https://www.academia.edu/35904938>

Yıldırım, A & Şimşek, H. (2011). Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri. Ankara: Seçkin Yayınevi.

Yıldırım, Y. (2022). İlişki, Süreç ve Deneyim: E. P. Thompson'ın Sınıf Kuramı. Alınteri Sosyal Bilimler Dergisi, 6/2, 133-144.

ÖZ

Bu çalışma, Marksist düşünce geleneğindeki epistemolojik tartışmaları incelemeyi amaçlamaktadır. Klasik Marksizmin epistemolojik düşüncesi ile 20. yüzyıl Marksizmin epistemolojisini kuramsal olarak karşılaştıran bu çalışma, Marksizm içerisindeki epistemolojik değişimin tarihselliğini incelemektedir. Bu çalışmada 20. yüzyıl Marksizmini temsil edecek epistemolojik sahayı oluşturacak düşünür H. Lefebvre olacaktır. Lefebvre'ün, K. Marx ve F. Engels'in *tarihsel materyalizm* yöntemine artı olarak geliştirdiği farklı temaların Marksist okuması, iki Marksist tarihin epistemolojisinin mukayeseli analizine katkı sunacaktır. Karşılaştırmanın temel problemi, “Henri Lefebvre'ün sosyolojisinin Marksizm açısından bir yenilik girişi ve Klasik Marksizmin kuramsal boşluklarını tamamlama çabası mı yoksa Marksizmden bir kopuşu ifade eden kuramsal bir yönelim mi olduğuna” ilişkin soruya verilecek yanıtla ilişkilidir. Bu bakımdan Lefebvre'ün sosyolojisinin Marksizme verdiği katkılar bakımından incelenmesi elzemdir.

Anahtar Kelimeler: Klasik Marksizm, Kültürel Marksizm, Epistemoloji, Tarihsel Materyalizm, Gündelik Hayat Eleştirisi, Lefebvre

ABSTRACT

This study aims to examine epistemological debates within the Marxist intellectual tradition. Comparing the epistemological thought of classical Marxism with that of 20th-century Marxism theoretically, this work investigates the historicity of epistemological change within Marxism. In this study, Henri Lefebvre will be the thinker who constitutes the epistemological field representing 20th-century Marxism. Lefebvre's Marxist reading of the different themes he developed in addition to the historical materialism method of Karl Marx and Fernando Engels will contribute to a comparative analysis of the epistemologies of two Marxist histories. The fundamental problem of the comparison is related to answering the question of whether Henri Lefebvre's sociology represents an attempt at innovation within Marxism and an effort to fill the theoretical gaps of classical Marxism, or whether it represents a theoretical orientation signifying a break from Marxism. In this respect, examining Lefebvre's sociology in terms of its contributions to Marxism is essential.

Keywords: Classical Marxism, Cultural Marxism, Epistemology, Historical Materialism, Critique of Everyday Life, Lefebvre